

प्रकाशक

आचार्यविरूप पं० श्री टोडरमल त्रिभुवाण

गांधी १४ बापुनगर जयपुर राजस्थान

प्रथमावृत्ति

फरवरी १९६४

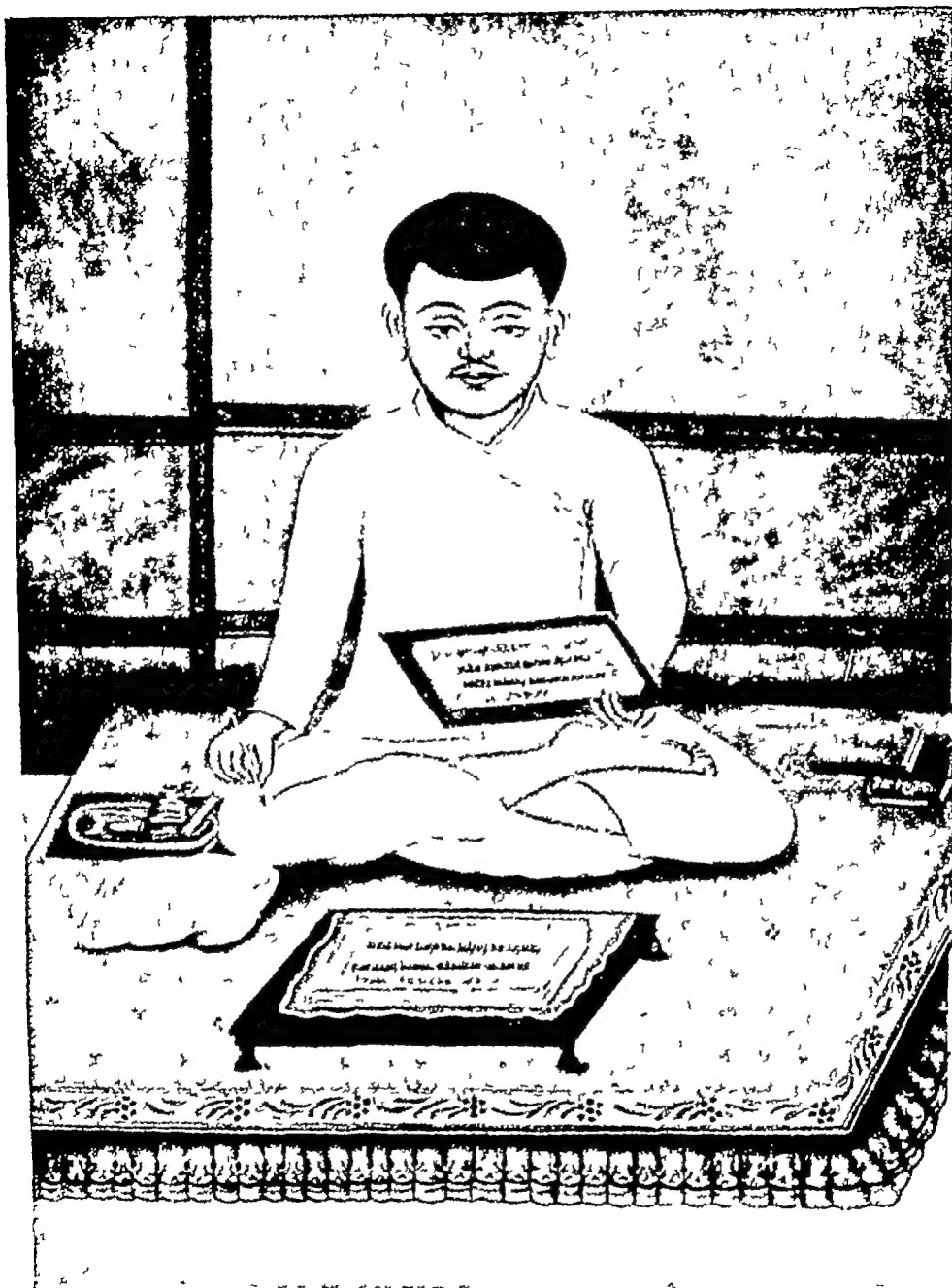
मूल्य आठ रुपये

छापक

बाबुलाल जैन फाउन्डेशन

महाबोर प्रेस

बो ९ /४४ भैरवपुर बाराबली



आचार्यकल्प श्रद्धेय प० टोडरमलजी

प्रकाशकीय वक्तव्य

लगभग २०० वर्षों की अवधि में जितने भी पुण्यपुरुष हुए हैं उनमें आचार्यकल्प प० श्री टोडरमलजी का नाम विशेष रूपसे उल्लेखनीय है। वे अपने कालके मनोपियोंमें तो अग्रणी थे ही, आजका विद्वत्समाज भी उनकी अनुपम प्रतिभा और विद्वत्ताका लोहा मानता है। अभी तकके इतिहासमें इनके सिवाय शायद ही कोई ऐसा भाग्यवान् गृहस्थ विद्वान् हुआ होगा जो 'आचार्यकल्प' जैसे प्रख्यात विशेषणसे अलंकृत किया गया हो। इनकी परिमार्जित लेखनीसे जो कुछ भी लिखा गया है वह सब सवज्ञ वीतराग देवकी दिव्य-ध्वनिका अनुसरण करनेवाला होनेसे आगम ही है, ये छन्द, व्याकरण, न्याय, अलंकार, गणित और धर्म-शास्त्रके समस्त विद्वान् होनेके साथ सदाचारकी मूर्ति थे। जिस प्रकार यह बात सच है कि यदि भगवान् वीतराग सर्वज्ञदेवकी दिव्यध्वनिको अवधारण करनेवाले उत्तरकालीन आचार्योंकी आगमरूपमें वाणीका प्रसाद हमें न मिला होता तो हमें उससे सर्वथा वंचित ही रहना पड़ता उसी प्रकार यह बात भी सच है कि मटीक गोम्मतसारादि महान् सिद्धान्त ग्रन्थोंको भाषावचनिकारूपमें यदि आपने प्रस्तुत न किया होता तो आज उनके मर्मको जानने-समझनेवाले विद्वानोंका सर्वथा अभाव ही होता।

जैनधर्मका दूसरा नाम आत्मधर्म है। प्रत्येक ससारी आत्माका प्रधान कर्तव्य है कि वह अपने स्वरूपको समझकर उसे प्राप्त करनेके मार्गमें लगे। इस तथ्यको हृदयगम करके आपने स्वतन्त्र रूपसे तीर्थ-करोकी वाणीके प्रसादरूपमें 'मोक्षमार्गप्रकाशक' जैसे महान् शास्त्रकी रचना द्वारा हमारे समान अगणित भव्य जीवोंका महान् उपकार किया है। जैन अध्यात्म क्या है इस विषयका सागोपाग विवेचन करनेवाला भाषावचनिकारूप यह प्रतिनिधि ग्रन्थराज है। इसमें निश्चय-व्यवहार निमित्त-उपादान, काय-कारणभाव तथा सम्यग्दर्शननादिके स्वरूपको बड़ी ही मनोरम सुस्पष्ट शैलीमें समझाया गया है। स्वसमय और परसमयको ठीक तरह समझकर जिसे जैन अध्यात्ममें प्रवेश कर साक्षात् समयसार बनना है उसे मनोयोगपूर्वक इस ग्रन्थ-राजको स्वाध्याय, चिन्तन, मनन द्वारा आत्मसात् करनेकी अति आवश्यकता है। इसमें पण्डितजीकी विवेक-शालिनी प्रतिभासम्पन्न दृष्टिका दर्शन पद पद पर होता है। यह उनके दिग्निर्दिष्टव्यापी निमल यशका उज्ज्वल प्रकाश है। वे लोकोत्तर महान् पुरुष थे यह इससे सिद्ध होता है।

जिस समय पण्डितजी इस भूतलको अलंकृत कर रहे थे उस समय शीघ्रगामी रेल, मोटरकार आदि वाहनोका सवथा अभाव था। फिर भी अध्यात्म रहस्यके ज्ञाताके रूपमें पूरे देशमें उन्होंने प्रख्याति प्राप्त कर ली थी। दूर-दूर से आत्मकल्याणके इच्छुक भव्य जन उनकी पुनीत वाणीका प्रसाद पानेके लिए उनकी शरणमें आकर कृतकृत्य होते थे। जो आने में असमर्थ रहते वे लेख द्वारा अपनी जिज्ञासा प्रगट कर लेख द्वारा ही उसका सम्यक् समाधान प्राप्त करते थे। मुलतानकी घमवत्सल समाजके लिए पण्डितजी द्वारा लिखी गई 'रहस्य पूर्ण चिट्ठी' इसका जीता-जागता उदाहरण है। जैसा इसका नाम है उसीके अनुरूप यह अध्यात्मरससे ओतप्रोत है। जिसका अध्यात्ममें भले प्रकार प्रवेश हो गया है वह ही इसके मर्मको समझने का अधिकारी है। सम्यग्दृष्टि जीव आत्मानुभूतिसे किस प्रकार ओत-प्रोत होता है इसे पण्डितजीने इस चिट्ठीमें बड़े ही मार्मिक शब्दोंमें समझाया है।

यह पण्डितजीके जीवनका एक पहलू है। उनके जीवनका दूसरा पहलू है समाज सुधार और

वसपुर (कानिया) उत्खनन

जमके नामपर शिवाकाश्रम में जाये हुए विकारकी दूर करना। उन्होंने देखा कि सर्वज्ञदेव भीतरान पुत्र और भीतरान बाबोका अनुयायी नामका समाज पाश्चात्योके बहकाशमें जाकर अनेक विपरीत मायकाश्रम समाज बनना आ रहा है। सम्प्रभुहि जीव स्वामी समस्तमन्त्रके सम्भारमें तीन गूढ़ता और छत्र बनामताये रहित होता है। किन्तु नामका समाज इनके बचकरमें पड़ा हुआ है। अतएव उन्होंने शिवाकाश्रम में जाये हुए विकारको न केवल दूर किया अपितु समाजकी समाज सत्य मार्गपर के जानेमें भी पूरी सफलता प्राप्त की। यह पुस्तक काय करते हुए उन्हें अनेक विपत्तियोंका सामना करना पड़ा पर वे इससे विचलित न हुए। सम्प्रभुहि पुस्तक बख्शा होनेपर भी सम्प्रभुहिने विचलित नहीं होता यह परमात्मकी आज्ञा है जो उनके जीवनमें बखरव बटित होनी है। इनकी परमात्मका सामना करते हुए ब्रह्मात्म भीती महान् आपत्तिरा सामना करना पड़ा परन्तु वे अपने कम (कर्तव्य) से अनुमान की विचलित न हुए। यह है उनके भीरुता काव्योका संक्षेपमें लेखा-जोखा।

ऐसा महान् पुस्तक विषय है और जिस नगरीमें जन्म देता है वह तो जन्म है ही जिस परिवारको और माता-पिताको अपने जन्मके अर्जुन करता है वह भी जन्म है। वैसे कि प्राप्त सत्योके हाथ होता है कि भारतवर्ष राजस्वामके अन्तर्गत जयपुर यह नगरी उनको कार्यक्षेत्र रही है। अभी २ वर्षसे कुछ ही अधिक हुआ है जब सन्धान अपने अन्तर्गत इस नगरके अर्जुन किया था। वे शैलीका बंधके काटने काज थे। उनके पिताका नाम मोमोबान और माताका नाम रत्नादेवी था। पं. बदीबरजी उनके पिता मुख थे। स्वाध्याय साम्प्रभुहि और प्रथम केजान यह उनका मुख्य कार्य था। जन्म जन्मों ही मध्यम उन्हें अपने वर्तमान जीवनमें हाथ जोना बड़ा परन्तु इनके स्वल्प कालमें उन्होंने भी साक्षर्य सेवा की है उसकी पुष्पता नहीं। उन्होंने अपने जीवनकालमें मोम्प्रभुहार जीवजायक मोम्प्रभुहार कर्ममन्त्र सम्प्रभुहार अपनाठार विज्ञानसार आत्मानुशासन और पुस्तकविज्ञानपाय इन छह शैलीका बूझाटी आपात अनुशास किया तथा मोम्प्रभुहारकायक अर्जुनहि अधिकार, मोम्प्रभुहारपुत्रा और रत्नसुनूर्ण चिट्ठी इन चार शैलीकी स्वल्प रचना की। उनकी ये सभी रचनायें मौलिक होनेके साथ विज्ञान और अन्वयमरसे भीत-योग है। मोम्प्रभुहारवि शैलीका अनुशास करते समय इनके साथ उनकी संस्कृत टीकाओंका भी उन्होंने अनुशास किया है। यह सब साक्षर्यिक नाम करते हुए उनके विज्ञान अपने विशेषज्ञपनेका अर्जुन धुकर भी नहीं बचा था। उन्होंने यह सब नाम स्व रत्नसुनूर्णजी आपनाये ही किया है। उनके किये हुए किसी भी प्रकाश आप स्वाध्याय जीविप पद-नगर उनकी इस बखाल नृत्तिके वर्तन जन्म आप करते। वीं या मोम्प्रभुहारवि सभी शैलीमें बलिष्ठता भरपूर प्रयोग हुआ है। किन्तु विज्ञानसार और प्रवर्ती टीकायें और भी बारीकीके साथ इसका उपयोग किया गया है। वही लोक और उनके अन्वयमरसेकोश लेखक बनकर ब्रह्माते समय अभी जोबकी मध्यम मध्यम और विज्ञान आदि जैके आहारकसे प्रभुन कर विविध प्रकारसे उसके जनक निवासनेको विधि बनलाई गई है। विज्ञानकी बलिष्ठके विज्ञान तो वे ही इसलिए इन सब विविधोका स्पष्ट करनेमें उन्होंने किसी प्रकारकी कोर-अंतर नहीं रखने की। विज्ञानके आधारमें ज्योतिषकी रचना करने पर उसके जनकके नामकी क्या विधि है और कीक ज्योतिषकी को जनक है यह इन विविध भी वैसे प्राप्त विद्या या मयता है यह सब स्पष्टीकरण भी विज्ञानकी विद्या है। फिर भी अपनी लघुना विज्ञानते हुए बड़ी उद्योग किया है—'माता माघ वीरे टीक बसताई नहीं जाया। यह एक अराधन है जो उनकी उद्योगवृत्ति और मयनताका प्रकाश करनेके लिए वर्णित है। ऐसे विज्ञान उद्योग इनकी सभी रचनायें वर-वर वर मिलने को उनकी विज्ञानवृत्तिके मुख्य है।

ऐसे महान् मनीषीकी स्मृतिको चिरस्थायी बनाये रखनेके लिए उनके नाम और व्यक्तित्वके अनुरूप एक स्मारक होना चाहिए इसे पूरा समाज चिरकालसे अनुभव करता आ रहा था। इसे योगायोग ही समझना चाहिए कि सोनगढके महान् मन्त पूज्य श्रीकानजी स्वामीका इस कमीकी ओर सर्वप्रथम ध्यान गया। उन्होंने अपने प्रवचनके मध्य इसका अनेक बार संकेत भी किया।

एक तो जयपुर निवासी श्रीमान् सेठ पूरणचन्द्रजी गोदीका पण्डितजीके वंशज हैं, लक्ष्मीकी उन्हें सब प्रकारसे अनुकूलना मिली हुई है, स्वभावके भद्र और आत्मकल्याणके इच्छुक हैं, अपनी गाढी कमाईका उपयोग धर्मकार्योंके प्रवर्तनमें विशेषरूपसे हो यह उनकी भीतरी भावना है, साथ ही उनका पूरा परिवार ऐसे धार्मिक कार्योंमें उनके साथ है।

दूसरे आत्मकल्याणके इच्छुक और स्वाध्यायप्रेमी होनेके कारण पूज्य श्रीकानजी स्वामीके प्रति उनकी अनन्य श्रद्धा है। इसलिए वे अपने व्यापारादि कार्योंको गौणकर बीच-बीचमें पूज्य स्वामीजीका सानिध्य प्राप्त करने और उनके अध्यात्मरससे ओत-प्रोत मार्मिक प्रवचनोंसे लाभान्वित होनेके अभिप्रायवश सोनगढ जाते रहते हैं और महिनो वहाँ रहते हैं।

आचार्यकल्प पं० श्रीटोडरमल भवनका शिलान्यास

जब किसी महान् कार्य होनेकी वेला आ जाती है तब भीतरी और बाहरी सब प्रकारकी अनुकूलताएँ सहज सुलभ हो जाती हैं यह प्रकृतिका अकाट्य नियम है। एक तो पूज्य स्वामीजीका पण्डितजीकी स्मृतिस्वरूप स्मारककी कमीकी ओर ध्यान जाना और दूसरे गोदीकाजीका पण्डितजीका वंशज होना यह ऐसा अपूर्व योग मिला कि गोदीकाजीने सहज ही इस कमीको पूरा करनेके लिए अपने परिवारकी ओरसे स्वीकारता दे दी। यन पण्डितजीका मुख्य कार्यक्षेत्र जयपुर नगर रहा है, अत निश्चय हुआ कि जयपुरमें ही योग्य स्थानकी तजवीज करके शीघ्रातिशीघ्र पण्डितजीके व्यक्तित्व और साधनाके अनुरूप स्मारक निर्माणका कार्य प्रारम्भ किया जाय।

गोदीकाजी और उनके समस्त महयोगी चाहते थे कि स्मारककी शिलान्यास विधि स्वयं पूज्य स्वामीजीके करकमलो द्वारा सम्पन्न हो। इसके लिए पूज्य स्वामीजीसे निवेदन भी किया गया। किन्तु इस कार्यको सम्पन्न करनेके लिए स्वयं स्वामीजी तो नहीं पधार सके। फिर भी उनकी आज्ञासे उनके अनन्य शिष्य श्रीमान् पं० खेमचन्द्रजी जेठालालजी सेठ शिलान्यास विधिके समय सपरिवार जयपुर पधारे और बड़े समारोहके साथ उनके हाथसे धार्मिक विधिपूर्वक शिलान्यास विधि सम्पन्न की गई।

पं० श्री खेमचन्द्रजी जहाँ अध्यात्मके प्रगाढ विद्वान् और सुयोग्य वक्ता हैं वहाँ वे उदार दानो भी हैं। उनका परिवार बहुत बड़ा है। परिवारमें सबसे बड़े तो वे स्वयं हैं। किन्तु उनकी व्यापार आदि लौकिक कार्योंमें रुचि न होनेके कारण वे स्वयं पूज्य स्वामीजीके सानिध्यमें सोनगढ ही रहकर स्वाध्याय आदि में अपना समय यापन करते रहते हैं। इस दृष्टिसे वे बड़े भाग्यवान् हैं। इस काममें उन्हें उनके पूरे परिवार का सहयोग प्राप्त है।

उनके भाइयोंमें दूसरे भाई श्री मणिलाल जेठालालजी सेठ हैं। वम्बईमें मुम्बादेवीके मन्दिरके पास जो श्री १००८ सोमधर भगवान्के विशाल जिनालयका निर्माण हुआ है और दादरमें विशाल जिनालय व समवर्णण मन्दिर तथा मानस्तम्भके साथ कान्हू नगर की स्थापना हुई है यह सब विशेषकर इनके दीर्घ

परिष्कार और त्यागभावना का सुपरिचाय है। इस समय बम्बई में जो विमर्शर कामकाज विशेष प्रकार दृष्टिगोचर होता है इसमें भी हमका बड़ा हाथ है। हमके अग्य को आई और है। वे भी बड़े योग्य हैं। इनके बुद्धिमान में सब माइनें कि जितने पुन पुनी आदि हैं वे सब अपने बड़ोंका अनुवर्तन करते हैं। इनकी बोद्धिमत्क व्यवस्था बड़ी सुन्दर है। मुझे प्रसन्नता इतना प्रीति करना आवश्यक प्रतीत होता है कि इन समय भी मजिनाज जेटालाजकी सेठका स्वास्व्य कई कारणोंसे कुछ अधिक कमजोर प्रतीत होता है। वे पूरा स्वास्व्य कायकर पूरक कामकाजोंके सम्पन्न करनेमें इत्ताबवान बनें यह मेरी अन्तःकरण पुनः आकांक्षा है।

आचार्यकल्प पं० श्री टोडरमल ग्रन्थमाळाका श्रीगणेश

अब श्री पं० जेमथलजी जेटालाजकी सेठके हाथसे अथपुरमें विद्याप्राप्त विविधा मंगल कार्य सम्पन्न हो रहा था उस समय बड़ी उपस्थित सभी विद्वानोंके मनें यह विचार आया कि पवित्रतरीके जीवित कार्योंमें जनकी चाहिये मना मुहर है, इसलिए उसकी स्मृतिस्वरूप जवन निर्माणके साथ उनके नाममें एक इन्वमाळा को स्थापना भी प्रबल होनी चाहिये। विचार प्रयत्नायोग्य और करणीय था अतः श्री पं० श्री जेमथलजी जेटालाजकी सेठको इनकी आज्ञाकारी मित्रों उत्काङ्क्षामें इसके लिए २१) स्वयं के उधार धन को योगदान करी। फिर क्या था स्वयं श्री सेठ पूरबजलजी गोस्वीका भी श्री आने आने और उन्होंने इसके लिए अपना जोर बनने परिवारको मोरसे २१) १) बावोंके धन की उधार योगदान कर इस सनक काम को भाग्य बहाया। श्री समाजको उधारता सुप्रसिद्ध है। यदि किसी पामार्थिक अनुकूल कार्यकी योजना बने तो वह उत्काङ्क्ष उसकी पूर्तिमें सहायक होती है। मुझे यह संकट करते हुए प्रसन्नता होती है कि जैसे ही बड़ी उपस्थित पूरी समाजको इसकी आज्ञाकारी हुई, उत्काङ्क्ष उसकी मोरसे भी अवधान है।) इस हजार स्वयंको स्वीकृति मिल गई। इन प्रकार बड़ी भवनिर्माणका कार्य प्रारम्भ हुआ वहाँ उसके साथ ही 'आचार्यकल्प पं० श्री टोडरमल ग्रन्थमाळा का श्रीगणेश श्री उसके साथ कर दिया गया।

ग्रन्थमाळासे प्रथम पुष्पके रूपमें मोक्षमार्ग प्रकाशकके प्रकाशनका निश्चय

आचार्यकल्प पं० श्री टोडरमलजीकी मातृभाषा इंग्रजी थी। उन्होंने अपने पूरे साहित्यके साथ योगदान प्रकाशक उत्काङ्क्ष निर्माण इसे साधन किया है। यद्यपि यह भाषा बहुत ही सुन्दर और सुन्दर है मगर है कि जो पूरे देशका व्यापक कर आधुनिक शिक्षा में मोक्षमार्गप्रकाशकका एक प्राथमिक उत्कर्ष तैयार कठिना आन यह विचार कर इन्वमाळाकी मोरसे धन प्रदान इस कार्यका हाथमें किया गया। इस कार्यको सम्पन्न करनेके लिए अथपुरके मध्याह्ने ग्रन्थ बनेक इस्तकिलिज प्राचीन प्रतिनोंके आधारसे इस धर्मको आधुनिक शिक्षा में एक प्रति तैयार कराई गई। वहाँ तक सम्पन्न हुआ इसे प्रसार्थक बनानेका पूरा प्रयत्न किया गया है। मुझे प्रसन्नता है कि आचार्यकल्प पं० श्री टोडरमलजीकी स्मृतिमें इस इन्वमाळाकी स्थापना की गई और इसकी अल्प अर्थजनें उन्होंने हाथ रचित इस महान् ग्रन्थका इसकी मोरसे प्रथम पुष्पके रूपमें प्रकाशन हो रहा है। जितना जन्म इसका श्रीगणेश है अतः ही प्रसन्नताके लिए हुए यह सत्ता अपना काम सम्पन्न करती रहेगी ऐसा मुझे विश्वास है।

अथपुर (आनिया) उत्पत्तिकाका संक्षिप्त इतिहास

विराजते अथपुर उत्पत्तिका केन्द्र रहा है। इसके लिए वह पूरे भारतवर्ष में प्रसिद्ध है। आज पूरे देश समाजमें जो उत्पत्तिकाकी आधुनि दृष्टिगोचर होती है उसमें वहाँके मनीषियोंका बड़ा योगदान है।

आचार्यकल्प प० श्री टोडरमलजी तो यहाँकी विभूति थे ही। श्री शाह प० दीपचन्दजी कागलीवाल, श्री प० गुमानोरामजी, श्री प० जयचन्दजी छावडा, श्री प० सदासुखजी और श्री प० दौलतरामजी आदि गण्यमान्य ममर्थ विद्वान् भी जयपुरकी ही देन हैं। इन सब विद्वानोंने अपने जीवनकालमें जो साहित्यकी सृष्टि की है उससे पूरा जैन समाज अनुप्राणित हुआ है। इसलिए इस नगरका वातावरण तत्त्वचर्चाके लिए उपयुक्त रहा है।

इसे तो विधिकी विडम्बना ही कहनी चाहिए कि दिगम्बर परम्परामें पूज्य श्री कानजी स्वामीके दीक्षित होनेके बाद समाजमें मतभेदका प्रावलय दृष्टिगोचर होने लगा। पूज्य श्री कानजी स्वामीका त्याग अपूर्व है। दिगम्बर परम्परा ही मोक्षमार्गके अनुरूप सनातन समीचीन परम्परा है इसकी व्यापक घोषणा इस कालमें यदि किसीके त्यागने की है तो वे एकमात्र पूज्य श्री कानजी स्वामी ही हैं। उनके व्यक्तित्व, त्याग, विद्वत्ता और वक्तृत्व आदि गुणोंके विषयमें जितना भी लिखा जाय थोड़ा है। मोक्षमार्गके अनुरूप अध्यात्मका आत्मानुभवो ऐसा अपूर्व वक्ता इस कालमें हम सबके लिए मुलम है इसे मैं हम सबका महान् पुण्योदय ही मानता हूँ। उनके पवित्र मानिष्यकी छाया चिर कालतक हम सबके ऊपर बनी रहे यह मेरी मंगल कामना है।

यो तो स्वपरके कल्याणके लिए जिन मंगल कार्योंका प्रारम्भ किया जाता है उनके मध्य कुछ न कुछ बाधाएँ उपस्थित हुआ ही करती हैं यह ससारका नियम है। पर उन बाधाओंको बाधा न गिनकर जो महान् पुरुष होत हैं वे अपने उद्दिष्ट कार्योंमें ही लगे रहते हैं यही उनके जीवन की सर्वोपरि विशेषता होती है। इस कसौटीपर जब हम पूज्य श्री कानजी स्वामीको कसकर देखते-परखते हैं तो वे महान्से महान्तर ही सिद्ध होते हैं। उनके इस लोकोत्तर गुणका पूरा समाज अनुवर्ती बने यह मेरी अन्तःकरणकी पवित्र भावना है। विश्वास है कि पूरा समाज कालान्तरमें उनकी इस महत्ताको अनुभव करेगा।

जैसा कि मैं पूर्वमें निर्देश कर आया हूँ जयपुर सदासे तत्त्वचर्चाका केन्द्र रहा है। जब इस कालमें अध्यात्मको लेकर विद्वानोंमें मतभेद बढ़ने लगा और इसकी जानकारी पूज्य श्री १०८ आचार्य शिवसागरजी महाराज और उनके सधके हुई तब (उनके निकटवर्ती साधर्मि भाइयोंसे ज्ञात हुआ है) पूज्य श्री आचार्य महाराजने अपने सधमें यह भावना व्यक्त की कि यदि दोनों ओरके सभी प्रमुख विद्वान् एक स्थानपर बैठकर तत्त्वचर्चा द्वारा आपसी मतभेदको दूर कर लें तो सर्वोत्तम हो। उनके सधमें श्री ब्र० सेठ हीरालालजी पाटनी (निवाई) और श्री ब्र० लाडमलजी जयपुर शान्तपरिणामी और सेवाभावी महानुभाव हैं। इन्होंने पूज्य श्री महाराजकी सद्भावनाको जानकर दोनों ओरके विद्वानोंका एक सम्मेलन बुलानेका सकल्प किया। साथ ही इस सम्मेलनके करनेमें जो अर्थव्यय होगा उसका उत्तरदायित्व श्री ब्र० सेठ हीरालालजी (निवाई) ने लिया। यह सम्मेलन २०-९-१९६३ से उक्त दोनों ब्रह्मचारियोंके आमन्त्रणपर बुलाया गया था जिसकी सानन्द समाप्ति १-१०-१९६३ के दिन हुई थी। प्रसन्नता है कि इसे सभी विद्वानोंने सामान्य स्वीकार कर लिया और यथासम्भव अधिकतर प्रमुख विद्वान् प्रमत्तता पूर्वक सम्मेलनमें सम्मिलित भी हुए। यद्यपि यह सम्मेलन २० ता० से प्रारम्भ होना था, परन्तु प्रथम दिन होनेके कारण उसका प्रारम्भ २१ ता० से हो सका जो १-१०-१९६३ तक निर्वाधगतिसे चलता रहा। सम्मेलन की पूरी कार्यवाही लिखितरूपमें होती थी, इससे किसीको किसी प्रकार शिकायत करनेका अवसर ही नहीं आया। इस सम्मेलनकी समस्त कार्यवाही पूज्य श्री १०८ आचार्य शिवसागरजी महाराज और उनके सधके मानिष्यमें होनेके कारण बड़ी शान्ति बनी रही। इसका विशेष लक्ष्योत्प्रेरण सम्पादकीय वक्तव्यमें पढ़नेको मिलेगा।

बैसा कि सम्मेलनके नियमोंसे ज्ञात होता यह निश्चय हुआ था कि धंका-समाधानपद्धतिसे लिखित रूपमें पूरी चर्चाके तीन घंटे रहने चाहिये। तबनुसार दो घंटे तो श्री ८ आचार्य प्रभारवाले सामान्य ही सम्पन्न हो गये थे। बाकी ओरसे तीसरा घंटे बर्बाद सम्पन्न न हो सका। अतएव उसकी व्यवस्था पठन रूपमें करनेकी योजना स्वीकार की गई। प्रसन्नता है कि पिछले वर्षके जून माहमें तीसरा घंटे भी सम्पन्न हो गया है।

धंका-समाधानपद्धतिसे लिखितरूपमें इस तत्वचर्चाका ऐतिहासिक बड़ा महत्त्व है। वस्तुतः देखा जाय तो यह तत्वचर्चा स्वयं अपनेमें एक जीवित इतिहास बन गया है।

वर्तमान विद्वानोंमें आपसमें मतभेदका मूल कारण क्या है। इस कारणको समझनेके लिए भी यह तत्वचर्चा बड़ी उपयोगी है। धंका-समाधानके प्रसंगसे बच-तन बीच-बीचमें लोगों ओरसे जो विचार व्यक्त किये गये हैं उनके आपसी मतभेदके मूल कारण पर सम्यक प्रकाश पड़ता है। मैंने स्वयं तत्वचर्चामें सक्रिय भाग लिया है। इसलिए मैं इस विषयमें तत्काज करने और अधिक भिन्नता बाढनीय नहीं मानता। वस्तु।

प्रत्यमाणासे अजपुर (आनिया) तत्वचर्चाके प्रकाशनका निश्चय

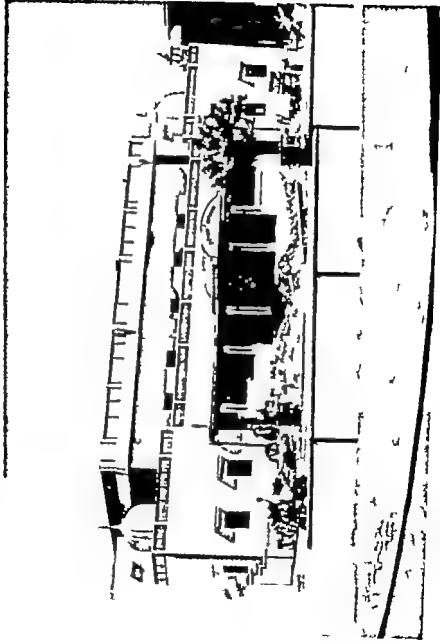
इस प्रकार सचिव तत्वचर्चाके सम्पन्न होकर के बाद उसके मुद्रण-प्रकाशनकी ओर ध्यान जाना स्वाभाविक था क्योंकि इसी मूल्यपूर्ण ऐतिहासिक तत्वचर्चा बिना मुद्रण प्रकाशनके वह मान यह कथित न होता। पूरी समाज बचकी ओर तत्कालपूर्वक देखा रही थी। जब आचार्यकृत वं श्री टोडरमल प्रत्यमाणा की प्रबन्ध समितिसे यह ज्ञात हुआ कि लोगों की एक निर्बलानुसार मिलकर इसे प्रकाशित करानेकी स्थिति नहीं है तो इस विषयमें उसकी ओरसे मुद्रण-प्रकाशनका निश्चय किया गया। तबनुसार इसकी धुनना विद्वान्-आचार्य वं श्री पूनचन्द्रजी सिन्हाप्रदास्कीकी ही गई क्योंकि एक ही जनका इस तत्वचर्चामें सक्रिय महत्त्वपूर्ण योगदान रहा है। दूसरे तत्वचर्चाके प्रकाशनके सम्बन्धमें लोगों ओरकी किन्ना-सूरीको ध्यानमें रखते हुए उन्हें अपने पक्षसे मिलकर इसके प्रकाशनका निर्णय भी लेना था।। मुझे प्रसन्नता है कि प्रबन्ध समितिके प्रस्तावको अपने पक्षकी सम्मतिपूर्वक उन्होंने जल्दमें सहर्ष स्वीकार कर लिया और तत्वचर्चाकी पाण्डुलिपि सचिव प्रत्यमाणाकी प्रबन्ध समितिके अधिकारमें है ही।

यद्यपि प्रत्यमाणा की प्रबन्ध समितिने इसके प्रकाशनका भार तो सम्हाला परन्तु दोष्य सम्पादनके किना उसका प्रकाशित करना कथित न समझकर विद्वान्प्रदास वं श्री पूनचन्द्रजी से ही इसके सम्पादनकी और प्रकाशनमें योगदान करनेकी प्रार्थना की गई। चूँकि वं श्री का वर्तमान निवास नारायणी ही है अतः वही इसके मुद्रणका भी विचार किया गया। स्पष्ट है कि इसका बोध्यतापूर्वक सम्पादन तो उन्होंने किया ही इसके मुद्रण और प्रकाशनमें भी जनका पुष्ट योगदान मिला है।

पश्चिदभी इस काकमें तीन विद्वान्के तत्कालीनके समझ विद्वान् हैं इसे सभी मनीषी यहाँ तक कि जनसे विचार-बेद रखनेवाले मनीषी भी एक स्वरसे स्वीकार करते हैं। जनकी प्रतिष्ठा बहुमुखी है। जन बैसा कर्मठ विद्वान् आच समाजके लिए सुख है इसे समझ तीन नमायका सीमाय ही समझना चाहिए। अतएव जनकी देखरेख से यह कार्य सम्पन्न हो यह प्रत्यमाणा प्रबन्ध समितिकी वाचना थी। जिसे उन्होंने शान्तिवित्त करके पूरी समाजका बड़ा उपकार किया।

यह अजपुर (आनिया) तत्वचर्चा आचार्यकृत वं श्री टोडरमल प्रत्यमाणाका वृत्त और तीसरा पुण है जो प्रत्यमाणासे प्रकाशित हो रहा है।

श्री टीहरमल स्मारक भवन, बापूनगर, जयपुर



पुष्प श्री कानजी साहि के घर बापूनों का घर जयपुर १३ मार्च १९४७

आचार्यकल्प प० श्री टोडरमल स्मारक भवनका मनोरम रूप

मैं यह तो पहले ही बतला आया हूँ कि पूज्य श्री कानजी स्वामीकी सत्प्रेरणासे जयपुरमें ही आचार्य-कल्प प० श्री टोडरमलकी स्मृति स्वरूप स्मारक बनानेका निर्णय हुआ था जो अब उनकी स्मृतिके अनुरूप विशालरूपमें निर्मित हो चुका है। जयपुरमें जिस स्थान पर इसका निर्माण हुआ है वह शिक्षाका केन्द्र है। जयपुर राजस्थानका विश्वविद्यालय और दूसरी शिक्षा संस्थाओंके सन्निकट यह स्मारक भवन अति आकर्षक अपने ढंगका एक है। इसके मध्य लगभग ११० फुट लम्बा और ६४ फुट चौड़ा एक विशाल हाल है। सामनेकी ओर एक तरफ सुन्दर चैत्यालय और दूसरी तरफ स्वाध्यायशालाका निर्माण किया गया है। तथा दाएँ-बाएँ दोनों ओर स्नातकोंके निवास योग्य कमरे बनाये गये हैं। कमरोंके आगे छायादार दहलान है। दूसरे मजिल पर भी हॉलके ऊपरी भागके दोनों ओर इसी प्रकार व्यवस्थित कमरोंकी पक्ति बनी हुई है। हॉल इतना ऊँचा बनाया गया है कि उसके ऊपरकी छतसे पूरे जयपुरकी रमणीय छटाके दर्शन होते हैं। हॉलके पीछेकी ओर नीचे और ऊपरकी मजिलमें स्नानगृह आदिकी सुन्दर व्यवस्था है। इस भव्य इमारत के पीछे अलगसे अतिथिभवनका भी निर्माण किया गया है। चारों ओर खुला मैदान पर्याप्त है जिससे इस इमारतकी शोभा द्विगुणित हो गई है। मुख्य प्रवेश द्वार भी कलात्मक बनाया गया है। इस सबके दर्शन करने मात्रसे यह स्पष्ट हो जाता है कि श्री सेठ पूरणचन्दजी गोदीका और उनके पूरे परिवारने अपनी प्रगाढ़ श्रद्धाको इसमें ओत दिया है। जयपुर राजस्थानमें ही नहीं पूरे देशमें यह स्मारक अपनी विशेषता रखता है।

पूज्य श्री कानजी स्वामी द्वारा स्मारक भवनका उद्घाटन

मुझे यह सूचित करते हुए अति आनन्दका अनुभव हो रहा है कि इसी मार्च माहके मध्य सोनगढके आध्यात्मिक सन्त पूज्य श्री कानजी स्वामीके करकमलो द्वारा इसका उद्घाटन हो रहा है और उसी समय उन्हींके पुनित करकमलो द्वारा ग्रन्थमालाके उक्त खिले हुए सौरभमय दो सुन्दर पुष्पोंके दर्शन भी सबके लिए सुलभ होंगे।

आभारप्रदर्शन

सर्व प्रथम श्री १०८ आचार्य शिवसागरजी महाराज और उनके समस्त सघका स्मरण कर लेना अपना पुनित कर्तव्य समझता हूँ जिनके आशीर्वाद स्वरूप तत्त्वचर्चाका आयोजन होकर उसका सम्यक् प्रकार से समापन हो सका।

मैं इस तत्त्वचर्चाके आयोजक और प्रबन्धक ब्र० श्री सेठ हीरालालजी पाटनी निवाई और श्री ब्र० लाडमलजी जयपुरका सर्व प्रथम आभार मानना अपना प्रधान कर्तव्य मानता हूँ। यह उक्त दोनों महानुभावों के परिश्रमका ही सुपरिणाम है कि जिसके कारण यह तत्त्वचर्चा एक ऐतिहासिक रूप धारण कर सकी।

मुझे यहाँ दोनों पक्षके उन नामांकित विद्वानोंके प्रति भी आभार प्रदर्शित करते हुए अपूर्व आनन्द का अनुभव हो रहा है, क्योंकि उनके मनोयोग और दीर्घ अध्यवसायका ही यह सुपरिणाम है जो विशाल ग्रन्थके रूपमें आज समाजको उपलब्ध हो रहा है। तत्त्वज्ञानकी जागृतिमें समाज और दूसरे मनीषी विद्वान् पूरा लाभ उठावेंगे ऐसा मुझे पूर्ण विश्वास है।

आचार्यकम्प पं श्री टोडरमल इन्द्रमाताजी प्रथम समिति के सब सदस्य और उनका उत्सवकारि प्रकाशनका निर्णय तो स्तुति योग्य है ही क्योंकि छहमे अपन नियम द्वारा पूरी समाजके समझ बढ़ स्पष्ट कर दिया है कि जिस प्रकार उत्सव उत्सवकारिका ऐतिहासिक महत्त्व है उसी प्रकार जयपुर उत्सवकारिका जयपुरमें होनेके कारण जयपुरको ही उसके प्रकाशनका भय भिसे हमका भी अपना महत्त्व है । प्रथमसमिति के इस निर्णयसे जयपुरको क्यातिमें वृद्धि ही हुई है ऐसा मेरा विश्वास है ।

मुझे यह नहीं भूझना चाहिये कि इस उत्सवकारिका को ऐतिहासिक स्वल्प मिला है उसमें विद्यान्त-कार्य परिदृष्ट भी कृमचक्रकी सा वा विधिष्ट योगदान है । इतना ही नहीं जिस कल्पे यह है उस कल्पे उसका सुन्दर सम्पादन होकर यह प्रकाशित हो जाय इस महत्त्वपूर्ण कार्यका सत्तरवागित्त भी जग्योंको सम्हालना पड़ा है । एतदर्थ मैं प्रथम समितिकी ओरसे उनका जितना आभार व्यक्त होता है । उनकी सेवाओंसे निरकास्तक समाज इसी प्रकार अनुमानित होती रहे यह भावना है ।

कोई भी वस्तु चाहे जितनी सुन्दर क्यों न हो पर यदि उसका वास्तु परिवेष्ट उसके अनुकूल न हो तो उनकी सुन्दरता क्षिप्त जाती है । मुझ प्रसङ्गना है कि इस उत्सवकारिका वास्तवरूप जितना हृदयवादी है उसका ही हृदयवादी उसका मुख भी हुआ है । इसके लिए मैं श्रीमहाश्वर प्रस वाराचनीके धार्मिक श्री बाबुकाकजी अमुन्नादा विशेषकृपसे आभारी हूँ । और महाश्वर प्रसके जन कर्मचारियोंका भी विशेष मनो-बोधपूर्ण इस कार्यको समझके नीतर ही सम्पन्न किया है ।

यह प्रकाशन मात्र स्व-परवर्त्तमानकी भावनासे किया गया है । विश्वास है कि आरमभक्त्यान्के इच्छुक प्रत्येक प्राणीको यवार्थ उत्सवका निर्णय करनेमें यह प्रकाशन बहुत उपयोगी सिद्ध होगा ।

विनीत

नेमिचन्द्र पाटनी

व्यवस्थानक

आचार्यकम्प पं श्री टोडरमल इन्द्रमाता

जयपुर

सम्पादककी ओरसे

१ भेदविज्ञानका माहात्म्य

एक ही जीवकी विविध अवस्थाओंके सूचक गुणस्थान चोदह है। नियम यह है कि सर्व प्रथम अनादि कालसे यह जीव मिथ्यात्व गुणस्थानमें स्थित है। मिथ्यात्व गुणस्थानका मुख्य कार्य अपने आत्मस्वरूपको भूल कर परमें निजबुद्धि कराना है। इसकी अदेवमें देवबुद्धि, अगुरुमें गुरुबुद्धि और अतत्त्वमें तत्त्वबुद्धि नियमसे होती है। कपायकी मन्दतावश कदाचित् ऐसा जीव अणुव्रतो और महाव्रतोका भी पालन करता है। कदाचित् क्षयोपशमकी विशेषता वश ग्यारह अंग और नौ पूर्वोंका पाठो भी हो जाता है, फिर भी मिथ्यादृष्टि बना रहता है। विषय-कपायकी मन्दता या क्षयोपशमकी विशेषताका होना अन्य बात है और आत्मकार्यमें सावधान होकर भेदविज्ञानके बलसे सम्यग्दृष्टि बन मोक्षके लिए उद्यम-शील होना अन्य बात है। इसी तथ्यको ध्यानमें रख कर भगवान् कुन्दकुन्ददेवने दशनप्राभृतमें धर्मका मूल सम्यग्दर्शनको कहा है—दसनमूलो धम्मो। सतत जागरूक रहते हुए परमागमका अभ्यास करना, अणुव्रत-महाव्रतोका पालन करना तथा देव, गुरु, शास्त्रको श्रद्धा भावित करना इसकी जहाँ बाह्य कर्तव्यके रूपमें परमागममें स्वीकृति है वहाँ उसी परमागममें अन्तरंग कर्तव्यके रूपमें भेदविज्ञानकी कलाको सम्पादित करना सबसे बड़ा पुरुषार्थ बतलाया गया है। आचार्य अमृतचन्द्रदेवने इसी तथ्यको हृदयगम कर समयसार-कलशमें यह वचन कहा है कि आजतक जितने भी सिद्ध हुए वे एकमात्र भेदविज्ञानके बलसे ही सिद्ध हुए और जो ससारी बने हुए हैं वे भेदविज्ञानको नहीं प्राप्त करनेके कारण ही ससारी बने हुए हैं। भेदविज्ञानकी महिमा सर्वोपरि है।

२ प्राचीन इतिहास

हमारे बुदेलखण्डकी यह परिपाटी है कि प्रत्येक गाँव या नगरके प्रत्येक जिनालयमें रात्रिवचनिकामें दो शास्त्र अवश्य रखे जाते हैं। उसमें भी प्रथम शास्त्र तत्त्वज्ञानसे सम्बन्ध रखनेवाला होता है। इसका सर्वप्रथम वाचन किया जाता है और दूसरा शास्त्र पुण्य पुरुषोंकी जीवन चर्याका परिचायक होता है। इसका अन्तमें वाचन किया जाता है। प्रथम शास्त्रके रूपमें कभी कभी चरणानुयोगसम्बन्धी शास्त्रका भी वाचन होता है और सबके अन्तमें शास्त्रसभामें उपस्थित महानुभावोंमेंसे कोई एक महाशय भजन बोलते हैं, जो अध्यात्मरससे ओत-प्रोत होता है। वचनमें तो मैं इसके महत्त्वको नहीं जानता था, किन्तु अब इस पद्धतिकी विशेषता समझमें आने लगी है। यह ससारी प्राणी तत्त्वज्ञानका प्रयोजन समझकर आत्मकायमें सावधान बने यह इस पद्धतिका मुख्य प्रयोजन है। यह पद्धति मेरे ख्यालसे पूरे भारतवर्षमें प्रचलित होनेका भी यही कारण है। इतना अवश्य है कि किसी विशिष्ट ज्ञानीके आ जानेपर शास्त्रगोष्ठोंमें तत्त्वज्ञानकी प्ररूपणा पर सदासे विशेष बल दिया जाता रहा है, जो अबाधितरूपसे आज तक प्रचलित है। स्वयं जब कोई विद्वान् किसी नगरमें जाते हैं तब वे तत्त्वज्ञानके आलम्बनसे ही शास्त्रप्ररूपणा करते हैं। अन्तमें प्रथमानुयोगका तो मगलाचरण मात्र कर दिया जाता है। वहाँ उपस्थित श्रोताजन भी यही चाहते हैं कि पण्डितजी कुछ ऐसे तथ्योंका निर्देश करें जिन्हें समझ कर हम आत्मकल्याणमें लग सकें।

बहुत प्राचीनकालीन परिपाटीकी तो ये चर्चा गड़ी करता । अभी २-३ सौ वर्षकी पिछली परिपाटीकी और भी बरि ध्यान दिया जाय तो उससे निश्चित होता है कि प्रत्येक नगरमें ऐसी बोधिसत्ता बसाये होती रही है जो उत्पत्तिकाके जर्हसे ही स्थापित की जाती थी और धनमें प्रमुख रूपसे अध्यात्मिक प्रयत्नका स्वाध्याय-मनन विष्णु कर आत्मकार्यमें साधनाका प्राप्त की जाती थी । पश्चिमप्रवर बनारसी ब्राह्मणकी बीरगनीसे जैनसमाजका प्रत्येक गृहस्थ सुपरिचित है । उन्होंने नाटक समयसार की रचना कर जैन समाजका महान् उपकार किया है । उनकी किन्हीं गुरु अथवा नाटक पुस्तकके पढ़नेसे भी यह विस्तृत स्पष्ट हो जाता है कि एकमात्र अध्यात्मरससे मोहप्रोथ अध्यात्म आत्मिक बन्धने ही से विद्वान् जैन परम्परामें बाँध कर रहे थे । उनके कालमें आगरामें ऐसी एक बोधिसत्ता थी जिसमें समयसारहि महान् धर्मका स्वाध्याय कर अर्थ मोक्षमार्ग गया है इसपर जिसरूपसे उल्लेख किया जाता था । ऐसी ही एक गोष्ठी किसीमें भी थी वह उल्लेखका जैसे महान् धर्मके निर्माता पश्चिमप्रवर शीखरामजीकी बीरगनी पर उन्मूलक ध्यान होनेसे स्पष्ट हो जाता है ।

आचार्यमन्त्र पश्चिम की टोहरमन्त्री द्वारा किञ्चित् 'रहस्यपूर्ण जिह्वा'का स्वाध्याय तो करने किया ही होगा । उससे भी मालूम पड़ता है कि मुक्तान और अथपुरम की ऐसी बोधिसत्ता बसाये बढी गई है । इससे इन सब गोष्ठीके स्थापित करनेका एक ही जर्ह स्पष्ट है कि जैसे वन जैसे उत्पत्तिकाकी आधुनिक पूर्णक आत्मकार्यमें साधनाका हुआ जाय । इसमें धीरे धीरे धर्मकी और स्थानी पुरस्कोकी चर्चा आमगृह कर गड़ी की है । क्योंकि ये महानुभाव आत्मकार्यमें साधना करने रहनेके लिए ही गृहस्थी व परिव्रजका रमाय करते हैं । अनुष्ठान-महाव्रतका पाकना वह इनका मुख्य कर्म नहीं है किन्तु उससे आत्मकार्यमें आधुनिक रहते हुए विज्ञानचमत्कार आत्मिकी प्राप्त करना ही इनका मुख्य काम है । जो आत्मकार्यमें साधना होता है उसके अन्तर्गतके अनुष्ठान वैश्व-आत्मिकी मन्त्र-मन्त्र अनुष्ठान-महाव्रतका पाकना आदि कार्यों साधनाली तो होती है ।

३ अतमान स्थिति

इस समय विद्वान् परम्परका प्राचीन इतिहास है । इसके प्रकाशमें हमें वर्तमानकी जानकारी है । यदि विचारकर देखा जाय तो इस बुद्धिसे हम बड़े सोमागच्छाकी है, क्योंकि इस कालमें पुनः समस्त समाज का ध्यान उच्च शिक्षाकी ओर गया है जिससे विद्वान् जैन धर्म की पद्यार्थ वर्म गृहस्थिका अधिकांश है । जनका उपदेश तो अन्य पन्थोंके प्रवक्तृको भी दिया है । परन्तु इनका वह उपदेश व ह्य धर्माचार और क्रियाका यह एक ही सीमित है । इस पंथकाधर्म जैनपरम्परामें भी ऐसे पन्थोंका प्रवक्तृ हुआ है परन्तु उन्होंने अपने नामपर मोक्षमार्गकी चर्चा करने की बड़े पुनः औचित्य बनाये ही अपनी चरितावली समझी है । एकमात्र विद्वान् परम्परा ही ऐसी थारा है जिसमें अन्त्यात्मिक मानवता मयार्थकर्म निर्वह किया गया है ।

संहारी आत्मा अपने अपराधका जेक प्रकारके बन्धनों अथवा हुआ है । उसे अन्तरं और बहिरं इन दोनों प्रकारके बन्धनोंसे मुक्त होनेके लिए अपने विनाशान्वित भिन्न स्वभावकी ओर ध्यान देना ही होगा । यदि हमारी अध्यात्मिकी चरितार्थ है तो इनी ध्यानम चरितार्थ है । यह ऐसी अलौकिक ज्ञान ज्योति है जो इन ज्ञान व और बहिरं दोनों प्रकारके बन्धनोंके मध्य गये हुए ज्ञानज्योतिस्वरूप जय धारण आत्मिका दान कर देती है । इसीलिए सभी आचार्योंमें इस अध्यात्मज्ञानकी मुक्तपण्य स्तुति की है । आचार्य मुनिरूप तो इसकी स्तुति करते हुए समयवार वैश्व परमात्मनमें गड़ितक छिन्न जये कि—जिसने सर्व

पर द्रव्य-परभावोंसे भिन्न, अनन्य, नियत, अविशेष और असंयुक्त इस आत्माको अनुभव लिया उसने पूरे जैन शासनको जान लिया। उक्त प्रकारके आत्माको अनुभवना ही समग्र जैन शासनका जानना है यह आचार्यका उपदेश है जो कि भगवद्वाणीके रूपमें मान्य है। और यह बात ठीक भी है, क्योंकि चक्रवर्तिक भोग और देवेन्द्र पदका प्राप्त करना यह धर्मका उद्देश्य नहीं है। सर्व प्रकारके कलक दोषोंसे रहित विज्ञानधनस्वरूप निज आत्माको प्राप्त करना ही धर्मका उद्देश्य है। यही परमागमस्वरूप बीतराग वाणीका सार है।

४ कुछ शंकाओंका निरसन

ऐसी अध्यात्मविद्याप्रवण बीतराग वाणी परमागमका प्रधान अंग अनादिकालसे बनी चली आरही है। हमारा परम सौभाग्य है कि वह वाणी इस कालमें पुन मुखरित हुई है। सोनगढ़के अध्यात्म सन्त कानजी स्वामी तो उसके मुखरित होनेमें निमित्तमात्र हैं। वह उनकी वाणी नहीं है। बीतराग वाणी है, शुद्धात्माकी अपनी पुकार है। कुछ भाइयोंका कहना है कि कानजी स्वामी एकान्तकी प्ररूपणा करते हैं। वे व्यवहारको उड़ाते हैं। जब कि वस्तुस्थिति इससे सर्वथा भिन्न है। निश्चयधर्म आत्मधर्म है, क्योंकि वह परमात्मस्वरूप है। ऐसी प्ररूपणा करते समय यदि यह कहा जाय कि यदि ऐसे आत्मधर्मको व्यवहारधर्म स्पष्ट नहीं करता है, वह उससे सर्वथा भिन्न है तो ऐसी कथनीको व्यवहारधर्मका उठाना कैसे मान लिया जाय अर्थात् नहीं माना जा सकता है। हाँ यदि वे यह कहने लगें कि व्यवहारसे देव-गुरु-शास्त्रकी पूजा-भक्ति करना, स्वाध्याय करना, जिन वाणीका सुनना-सुनाना, अणुव्रत-महाव्रतका पालना इन सब क्रियाओं के करनेकी कोई आवश्यकता नहीं है। मोक्षमार्गिके ये होती भी नहीं हैं। तब तो माना जाय कि वे व्यवहारको उड़ाते हैं।

श्री दिगम्बर जैन स्वाध्याय मन्दिर ट्रस्टसे प्रकाशित प्रतिक्रमण पाठको हमने देखा है। उसमें यह भी निर्देश किया गया है कि जिसने जीवन पर्यन्तके लिए मद्य-मांस आदिका त्याग नहीं किया है वह नामका भी जैनी नहीं है। क्या यह व्यवस्थाकी प्ररूपणा नहीं है। क्या इससे हम यह नहीं समझ सकते कि वे व्यवहारको उठाना नहीं चाहते, बल्कि उसे प्राणवान् बनानेमें ही लगे हुए हैं। प्राणवान् व्यवहार ही मोक्षमार्गका सच्चा व्यवहार है। ऐसी परमागमकी आज्ञा है। उनकी पूरी कथनी और करनी पर बारीकीसे ध्यान दिया जाय तो उससे यही सिद्ध होता है।

उन्होंने अपनी पुरानी प्रतिष्ठाको छोड़कर दिगम्बर परम्परा स्वीकार की और इस परम्परामें आनेके बाद अपनेको अव्रती श्रावक घोषित किया। एकमात्र उनकी यह घोषणा ही यह सिद्ध करनेके लिए पर्याप्त है कि वे मोक्षमार्गिके अनुरूप सम्यक् व्यवहारको जीवनमें भीतरसे स्वीकार करते हैं। यदि वे एकान्तके पक्ष-पाती होते तो कह सकते थे कि मैं 'पर्यायदृष्टिसे भी न गृहस्थ हूँ और न मुनि हूँ। मैं तो एकमात्र ज्ञायक-स्वरूप आत्मा हूँ।' वे जिस स्थितिमें हैं उसे भीतरसे स्वीकार तो करते ही हैं और यह जीव अन्तरात्मा बन कर परमात्मा कैसे बनता है इस मागका भी दर्शन कराते हैं। वास्तवमें देखा जाय तो जो भी ज्ञानी मोक्ष-मागका उपदेश देता है वह दूसरेके लिए नहीं देता है। उसके अन्तरात्माकी पुकार क्या है उसे ही वह अपने को सुनाता है। दूसरे भव्य प्राणी उसे सुनकर अपना आत्महितका कार्य साध लें यह दूसरी बात है। इससे स्पष्ट विदित होता है कि वे अनेकान्तके आशयको समझते हैं और जीवनमें उसे स्वीकार करते हैं।

उनके विषयमें एक आक्षेप यह भी है कि वे पुण्यका निषेध करते हैं पर हमें उनपर किया गया यह

आश्वेय भी उपहासास्पद प्रतीत होता है। वस्तुतः वे पुष्पका निषेध नहीं करते। किन्तु मुझे पुष्पका वर्जन करना है इस भावका निषेध अवश्य करते हैं। उनका कहना है कि इस संघाटी प्राचीनको वर्जन करने योग्य यदि कोई वस्तु है तो वह आत्मनिषिद्ध ही है। किन्तु जब उसके वर्जनके उपायोंका विचार करते हैं उसकी कथा करते हैं उसके अनुकूल क्रिया करते हैं तो पुष्पका वर्जन स्वयमेव हो जाता है। ईश-शास्त्र-नुस्मृति धर्मि पूजाका तथा अनुदत्त-महादत्तके धारणका उपदेश आश्वोमें पुष्पके वर्जनकी दृष्टिसे नहीं दिया गया है। किन्तु वे सब क्रियाएँ निषेधय मोक्षमार्गके परिक्रमस्वरूप हैं। माघ हस्तीक्षिप इसका आश्वोमें उपदेश दिया गया है। वे अपनी आपमानुकूल भाषी द्वारा इसी उक्तका स्पष्टीकरण करते हैं।

एक आश्वेय यह भी किया जाता है कि वे काव-कारण परम्परायें बाह्य निमित्तको नहीं स्वीकार करते। किन्तु इसके स्थानमें स्थिति यह है कि वे ज्योतिषज्ञानको जीवनका प्रधान लक्ष्य बनानेकी दृष्टिसे कार्य-कारणपरम्पराके निषेध कार्य-कारणपरम्परा और व्यवहार (अपवर्तित) कार्य-कारण ऐसे दो जेब करके निषेध कार्य-कारणपरम्परा ही यथार्थ कार्य-कारणपरम्परा है ऐसी घोषणा अवश्य करते हैं। लाभ ही वे व्यवहार कार्य-कारणपरम्पराका निषेध तो नहीं करते परन्तु उसे विकल्पमूलक वृत्तकार मोक्षमार्गमें वह आश्वेय करने योग्य नहीं है वह भी कहते हैं। वे अपने प्रवचनोंमें वह सर्वथा कहते रहते हैं कि प्रत्येक कार्य पौरुषके समवायमे होता है। उनके इस कथनसे ही यह स्पष्ट हो जाता है कि वे प्रत्येक कार्यके प्रति समन्वय-व्यतिरेकके आधारपर बाह्य सामग्री निमित्तता (व्यवहार्यता) को स्वीकार अवश्य करते हैं। किन्तु यह व्यवहार्यता परमापस्वरूप नहीं है ऐसा यदि वे कहते हैं और इसे कोई उनके द्वारा बाह्य निमित्तको जस्तीकृति मानता है तो उसका इन्कार नहीं। इतना अवश्य है कि जीवन में मोक्षमार्गकी सम्प्राप्ति स्वाभाविक उपयोगके बलसे ही होती है इसलिये वे सर्वप्रकारके परा-भित्तपनेका निषेधकर स्वाभाविकताका ज्ञान अवश्य कराते रहते हैं।

५. स्वामीजीके उपदेशोंका सुफल

यह उनके उपदेश वेलेकी वृत्ति है। वे सर्वप्रकारसे उनके उपदेशोंको समझनेका प्रयत्न किया है। किन्तु मुझे तो यह सब प्रकारसे मोक्षमार्गके अनुकूल ही प्रतीत हुआ। अभी कुछ दिन पूर्व भी सवाई त्रिबई बन्धुमरजीकी कैलाशला बीन सम्बोधन प्रकाशित हुई थी। सोमबृद्धि आकर ही उन्होंने एक प्रत्यक्ष प्रकाशके बलसे इसे प्रकाशित कराया है। यह वि बन्धुमरजी की न केवल हृदयी आपाओंके ज्ञान है, किन्तु वे संस्कृतके भी बन्धे जाता है। श्रीगुरु पं जगन्मोहनकाशजी छात्रजीका आभिव्यक्तिमें उन्होंने बर्महात्मन का भारीकीर्ति अन्वयन किया है। प्रतिदिन उनका प्रायः काशीन स्वाध्याय अध्ययनके काम ही होता है। वे हजार काम काङ्क्षित आत्मव्यथायकी दृष्टाते बर्महात्मनका स्वाध्याय करते रहते हैं। यह उनके जीवनकी सर्वोपरि विशेषता है। उन्होंने सोमबृद्धको स्थितिका अध्ययन कर आ कुछ भी किया है वसति भी स्वामीजी के उपदेश देनेको हीकीपर निश्चय प्रकाश पड़ता है। यह उनके उपदेशका ही साक्ष्य है कि जनवरी ११ २ हजार स्वैच्छाम्बर बन्धुओंमें विद्यम्बर परम्पराको स्वीकार कर लिया है। उनके लेखों यह भी ज्ञात होता है कि जनवरी ७-८ अर्धन बन्धु भी उनके उपदेशसे विद्यम्बर धर्ममें दीक्षित हो गये हैं।

६. सीरापूकी स्थितिमें परिचयन

जित भीरापूकी वरचोको प्रयत्न में सेलिनायने पुष्पमूर्ति बनानेका स्वयं प्रयत्न किया। जित सीरापूने परदेन आचार्यके वरने अंध-नृसंज्ञान। सुराधित बनाने रखा और जित सीरापूने आचार्य पुष्पम-

भूतबलीको सादर आमन्त्रित कर अग-भूर्वज्ञानकी सुरक्षाका महान् कार्य किया। वही सौराष्ट्र शताब्दियों तक अपने प्राचीन गौरवको ऐसे भुलाये हुए था मानो दिगम्बर परम्परामें उसका कभी कोई स्थान ही न रहा हो। किन्तु हर्षका विषय है कि उसी सौराष्ट्रने वर्तमान कालमें कानजी स्वामीके रूपमें पुन अगड़ाई ली है। आज वह दिगम्बर परम्पराका सजग प्रहरी बनकर समाजके सामने उपस्थित है। हम अपनी निधिको अपनी असावधानीके कारण खो देनेके लिए भले ही तैयार हो जाय, पर वह खोने नहीं देगा। जैसे कोई सो कर जागता है और अपनी निधिकी सँभालमें जुट जाता है। आज समग्र सौराष्ट्रकी वही स्थिति बन पड़ी है। कोई कुछ भी क्यों न कहे, मैं तो कहता हूँ कि वर्तमानमें श्रीकानजी स्वामीका उदय दिगम्बर परम्पराके लिए अभ्युदयस्वरूप है। जिसके जीवनमें दिगम्बर परम्पराका माहात्म्य समया हुआ है वह श्रीकानजी स्वामी और समग्र सौराष्ट्रको आदरकी दृष्टिमें देखे बिना रह ही नहीं सकता। वहाँ पुन प्रतिष्ठित हुए दिगम्बर धीसियों जिनालयोंके गगनचुम्बी शिखरोंकी लहराती हुई पताकाएँ सभी भव्य जनकोंको बुला-बुला कर कह रही हैं कि आओ, इधर आओ, शुद्धस्वरूपका भान करनेका तुम्हें यह सुवर्ण अवसर प्राप्त है।

७ तत्त्वचर्चाकी पृष्ठभूमि

यह वर्तमान स्थिति है। इसके ऐसा होते हुए भी कुछ कालसे समाजमें विरोधी प्रचार चल रहा है। अतीत कालमें उसे शमन करनेके लिए अनेक उपाय किये गये। 'जैनतत्त्वमीमांसा' ग्रन्थ भी इसी अभि-प्रायसे लिखा गया। कई वर्ष पूर्व श्रीमान् प० मखनलालजी सा० न्यायालकारने जैनदर्शनमें प्रकाशित अपने वक्तव्य द्वारा चर्चके लिए आमन्त्रित किया। आमन्त्रित विद्वानोंमें मेरा और श्रीयुक्त प० जगन्मोहनलाल जी शास्त्री इन दो विद्वानोंके भी नाम थे। उसके बाद मथुरामें भी दि० जैन सधकी बैठकके समय भी श्रीयुक्त प० राजेन्द्रकुमारजीके साथ इस सम्बन्धमें कुछ विचार विनिमय हुआ। अतएव श्रीयुक्त प० वशीधरजी व्याकरणाचार्यके साथ मिल कर तत्त्वचर्चाकी एक रूपरेखा तैयार की गई। वह तत्कालीन साप्ताहिक पत्रोंमें मुद्रित भी हो चुकी है। इस प्रकार एक ओर विरोध भी होता रहा और दूसरी ओर तत्त्वचर्चाका वातावरण भी बनता रहा।

८ तत्त्वचर्चाके लिए आमन्त्रण

श्री १०८ आचार्य शिवसागर महाराज प्रकृतिसे शान्तपरिणामो हैं। सन् १९६३ में जयपुर (खानिया) तत्त्वचर्चाके पूर्व श्रीयुक्त प० जगन्मोहनलाल जी शास्त्री उनके दर्शनोके लिए गये थे। उस समय आचार्य महाराज और पण्डितजीके मध्य इस विषय पर पर्याप्त ऊहापोह हुआ। उसी वर्ष भाद्रपदमें श्री युक्त प० पन्नालालजी साहित्याचार्य भी दशलक्षण पवके निमित्त जयपुर आमन्त्रित किये गये थे। उस समय भी इस विषय पर विचार विनिमय हुआ। यत स्वयं आचार्य महाराज चाहते थे कि दोनों ओरके विद्वानोंके मध्य तत्त्वचर्चा होकर यह विरोध शान्त हो जाय, अत उनके भावको समझ कर सधके दो विवेकी ब्रह्मचारी श्रीयुक्त सेठ हीरालालजी पाटनी और श्रीयुक्त प्र० लाडमलजीने एक आमन्त्रणपत्र द्वारा 'दोनों ओरके मनीषियोंको तत्त्वचर्चाके लिए आमन्त्रित किया जो इस प्रकार है—

सत्त्व-वर्षाके लिए आमंत्रण

खानिया अजयपुर

दि ११-१११

आन्तरणीय महानुभाव

वर्षादि विमुक्ति

वीन समाजकी वर्तमान दशासे आप परिचित हैं। वर्तमान कुछ सैद्धांतिक विवादवास्तव विपदाको लेकर समाजके मायवर्षिक विज्ञान परस्पर दो यष्ट हो रहे हैं और उनको आपसी क्षीयतासे साधारण जनता बुझाने में पड़ रही है। कई बार सोचा गया कि हमारे प्रमुख विज्ञान किसी एक स्थान पर एकत्रित हो वर्षा द्वारा किसी एक निर्णीत पक्ष पर ध्यानकेन्द्रा कष्ट करते तो समाजका बहुत नफ्ता होता पर ऐसा हो नहीं सका। विज्ञानविषय किसे आमंत्रित करें और किसे आमंत्रित न करें, इसका सामंजस्य न देखनेके कारण स्वयं आयोजन करनेमें असमर्थता प्रकट करती है। साथ ही कुछ विज्ञान इसकी वर्षा स्वतंत्रकसे करना पसन्द करते हैं। अतः हमने विचार किया है कि खानिया अजयपुरमें बहाँ कि परम पूज्य आचार्य श्री १८ विद्याधरजी महाराजका संघ सहित अनुमति हो रहा है, इस वर्षाका आयोजन किया जाना। यह आयोजन अनुमति समाजिके पूर्ण सम्पन्न होना चाहिए। वर्षादि विमुक्तिविज्ञानको आमंत्रित करने का विचार किया है। आप तथा आमंत्रित विज्ञान समाजके प्रकाशस्तम्भ हैं। अतः वर्षादि उपस्थित होकर आत्मोन्नतको अवसर प्रदान करें। यह आयोजन विगत २ अक्टूबर १९११ रविवारसे रखा गया है इस अवसर पर पचारनेकी स्वीकृति प्रदान करें। विगत अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है और साथ ही विज्ञानकी रक्षा करना हमारे विज्ञानका सबसे प्रमुख कार्य। अतः हम जाना रखते हैं कि दोनों विचारवादाओंके विज्ञान अवसर ही एकत्रित हो। आमंत्रित विज्ञानके उद्देश्य आधिकारी पूर्ण व्यवस्था रहेगी। आमंत्रित विज्ञानके विषय यदि आप किसी अन्य विज्ञानकी भी मुक्तता प्रकट समझते हैं तो उसकी सूचना देनेकी कृपा करें। प्रत्येक विज्ञानके नाम कुछ पोस्टमें पत्रिका भेज दी है। यदि किसीको न मिली हो तो इस प्रकाशनको ही आमंत्रण समझनेकी कृपा करें।

—हस्ताक्षर—

हीराकान पटनी जो निवासी (राजस्थान) व आन्तरणीय वीन वीरानी का मंदिर आन्तरणीय सत्त्वका रास्ता अजयपुर।

आमंत्रित विज्ञान

१ श्री ५ बंसीधरजी आन्तरणी ईशरी बाबा २ श्री गायिकर्षर्चजी व्यापाचार्य फिरोजाबाद ३ श्री मन्मथकाजी आन्तरणी मोरणा ४ श्री कैलासचर्चजी आन्तरणी बाणवरी ५ श्री बीरधरजी व्यापाचार्य इन्दौर ६ श्री पूज्यजी विज्ञानतत्त्वकी बाणवरी ७ श्री बंसीधरजी व्यापाचार्य बीना ८ श्री मनमोहनकाजी आन्तरणी कटनी ९ श्री राजकाजी आन्तरणी अजयपुर १ श्री गानुकाजी आन्तरणी इन्दौर ११ श्री बलचन्द जी आन्तरणी रामर १२ श्री पद्माकाजी व्यापाचार्य रामर १३ श्री बलिकुमार जी आन्तरणी दिल्ली १४ श्री सुमेरुचर्च जी आन्तरणी श्री १५ विष्णुजी १६ श्री वर्तमान जी आन्तरणी अजयपुर १७ श्री पद्माकाजी सीनी व्यापार, १८, श्री राजचर्च जी मुक्तिनगर उद्धारनपुर

१८ श्री बाबू नेमीचंद जी वकील, सहारनपुर १९ श्री ब्र० हुकमचंद जी सलावा, मेरठ २० श्री प० लालबहादुर जी शास्त्री, इन्दौर २१ श्री प० चैनसुखदास जी शास्त्री, जयपुर २२ श्री कु० नेमीचंद जी पाटनो, आगरा २३ श्री ब्र० प० श्रीलाल जी, महावीरजी २४ श्री प० बाबूलाल जी, कलकत्ता २५ श्री रामजी भाई, सोनगढ २६ श्री हिम्मत भाई, सोनगढ २७. श्री सेठ बद्रोप्रसाद जी सरावगी, पटना २८ श्री बाबू हीराचंद जी बोहरा, कलकत्ता २९ श्री सेठ नेमीचंद जी बडजात्या, नागौर ३०. श्री खेमचंद भाई, सोनगढ ३१ श्री बाबू भाई, सोनगढ ३२ श्री प० मखनलाल जी, दिल्ली ३३ श्री जुगलकिशोर जी मुखार, दरियागज दिल्ली ३४ श्री मूलचंद जी किशनदास जी कापडिया, सूरत ३५ श्री प० राजेन्द्रकुमार जी, मथुरा ३६ श्री ब्र० चाँदमल जी चूडीवाल, नागौर ३७ श्री सर सेठ भागचंद जी सोनो, अजमेर ।

९. तत्त्वचर्चाके आमन्त्रण की स्वीकृति

यह आमन्त्रण आमन्त्रणपत्रमे निर्दिष्ट सभी महानुभावोंके पास भुद्रित पत्रकके रूपमें ही भेजा गया था तथा इसे आमन्त्रणदाताओंने वर्तमान पत्रोंमें भी प्रकाशित करा दिया था । ऐसा करनेका उनका उद्देश्य यही था कि जिन महानुभावोंको तत्त्वगोष्ठीमें सम्मिलित करनेके लिए आमन्त्रित किया गया था उन्हें किसी न किसी रूपमें इसकी सूचना मिल जाय । मुझे यह आमन्त्रण २४-९-६३ को मिल सका, क्योंकि उस समय मैं कारजा गया हुआ था । आमन्त्रण सद्भावना पूर्ण और अच्छे उद्देश्यको लिए हुए था, इसलिए मैंने विचार किया कि यदि तत्त्वचर्चाके अनुकूल परिस्थिति बनती है तो इसमें अवश्य ही सम्मिलित होना चाहिए । कारजा ब्रह्मचर्याश्रमके अधिष्ठाता श्रीयुक्त प० माणिकचन्द्र जी न्यायतीर्थ एक विचारक और सहृदय विद्वान् व्यक्ति हैं । उनकी शांत और उदार प्रकृतिके कारण उन्हें सभी आश्रमवासो तथा सभी परिचित महानुभाव तात्याजी कहते हैं । महाराष्ट्रमें तात्या जी सम्मानित व्यक्तिको ही कहा जाता है । इसमें सन्देह नहीं कि अपने सद्गुणोंके कारण वे सबके सम्मानास्पद बने हुए हैं । मैंने इस सम्बन्धमें जब उनसे परामर्श किया तो उनका भी यही कहना था कि मालूम पड़ता है कि यह सम्मेलन आचार्य श्री शिवसागर महाराजकी अनुमतिपूर्वक उनकी छत्रछायामें हो रहा है, अतएव आपको निर्भय होकर इसमें अवश्य ही भाग लेना चाहिए । मुझे उनकी यह प्रामाणिक सम्मति उचित प्रतीत हुई, अतएव जयपुरके पते पर मैंने श्रीयुक्त ब्र० लाटमल जी को लिखा कि यदि दोनों पक्षके प्रमुख विद्वान् तत्त्वगोष्ठीको सफल बनाने के लिए कतिपय नियमोंको स्वीकार कर लें तो मैं इस गोष्ठीमें सहर्ष सम्मिलित होनेके लिए तैयार हूँ और साथ ही पत्रके साथ वे नियम भी बनाकर भेज दिये ।

यह तो पाठकोंने पढ़ा ही होगा कि मेरे और श्री प० वसीधरजी व्या० धा० के नामसे जैन सन्देश १७ अक्टूबर सन् ६३ के अंकमें 'सैद्धान्तिक चर्चाके लिए आधारभूत कुछ नियम' हम शीर्षकसे एक वक्तव्य प्रकाशित हुआ था । मैंने इन नियमोंको वनाते समय उस वक्तव्यको अपनी दृष्टिमें रखा है ।

पहले तो ब्रह्मचारीजीका मेरे पास यही उत्तर आया कि कुछ पहले श्रीयुक्त प० जगन्मोहनलालजी शास्त्री यहाँ आये थे । उनके माथ इस विषयमें पर्याप्त ऊहापीह हो लिया है, अत नियमोंके विषयमें आप उनसे बातचीत कर लें और अपनी स्वीकृति भेज दें ।

किन्तु इसके उत्तरमें उनमे पुन यही निवेदन किया गया कि उक्त नियम दोनों पक्षोंको ध्यानमें रख कर बनाये गये हैं, अत तत्त्वगोष्ठीके पूर्व दूसरे पक्षको ओगसे उनकी स्वीकृति आवश्यक है । तत्त्वचर्चामें

सम्मिलित होनेके लिए मेरा विस्तार रखा रखा है। किन्तु मैं नियमोंकी स्वीकृति मिलने पर ही सम्मिलित हो सकूँगा।

बैसा कि ब्रह्मचारीजीके पहले आशय हुआ था मेरा उत्तर पहुँचने पर उन्होंने उन नियमोंकी प्रतिनिधि बनने पत्रके प्रमुख विज्ञानोंके पास भेज दी थी और जल्दमें श्रीमान् वं सक्कनलाल जी ग्वाथार्तकार तथा श्री पं अयोधरजी व्याकरणाचार्यका अनुमूल उत्तर प्राप्त कर उसकी कवर मुझे दी थी। मुझे ब्रह्मचारीजीका यह पत्र १० अक्टूबर १३ की डावरगुरुमें मिला था। तत्त्वचर्चा प्रारम्भ होनेके लिए कुछ ३ दिन टैप से इसलिए मैंने तार द्वारा अपनी स्वीकृति दे दी और निश्चय किया कि यशस्वि मैं तीसरा अपपुर पहुँच रहा हूँ।

१० अपपुरके लिए प्रस्थान

डावरगढ़ मेरे परम स्नेही बालवीर ठेठ भागवतजीका निवास स्थान है। इन दोनों सम्प्रतिता मुझपर परम स्नेह है। मेरे बाह्य मुख दुःखका ये बरानर उजाग रहते हैं। उन्होंने मुझे कहा कि आप इतने बड़े सम्प्रेतमें बनेके वा रहे हैं वह मुझे अच्छा नहीं लगता। मैं आपके साथ चरमके लिए तैयार हूँ। पर मैं बड़ी चक कर भी बागमरी क्या सहायता कर सकूँगा यह मुझे सन्नयन नहीं लगता। उनकी इस वरिष्ठाकी सेवा कर मैंने उन्हें आश्चर्य किया और कहा कि मेरे लिए पंच परमेश्वरों और धर्मकी स्तुति है भय किस बातका। आप बिना न करें। यह सुर्ण अचर है। मुझे प्रेमपूर्वक विद्या नीति। वहाँ जो भी महातुभाष पधारेंगे वे सब अपन धर्मवन्धु हैं अतएव चिन्ता करनेकी कोई बात नहीं। और इस प्रकार विभिन्न बातोंकाप द्वारा उन्हें आश्चर्य कर मैं बड़ी दिन रात्रिको बाड़ीसे अबदुरके लिए रवाना हो गया और ता १६ की घामको मैं अबपुर पहुँच गया।

डावरगढ़में रवाना होनेके पूर्व मैंने एक अच्छी तार खोलकर बालवीर रामजी भाईको दिया था। वसमें लिखा था कि मैं उत्तरकोठीमें सम्मिलित होनेके लिए अबपुर आ रहा हूँ। आप किसी निजी विषयसे आश्रीके हाथ बँट कर वृद्धोंके साप्ताहिक चर्चोंकी प्रत्यक्ष अवश्य भेज दें। क्योंकि उक्त समय तक यह स्थिति हो सका था कि वह चर्चा किंचित विषय पर होगी। इसलिए मुझे इस और ध्यान देना आवश्यक प्रतीत हुआ।

११ श्रीमान् पं० बैनसुखदासजीके सानिध्यमें

बैसा कि मैं पहले ही उचित कर आया हूँ कि मैं १६ ता की शामको ही अबपुर पहुँच गया था। मैं अपने बीचवर्षे अबपुर कमी नहीं गया था इसलिए इस विचारमें पड़ गया कि नहीं आया बाद। मेरे पास ३ कमरकजीका पना तो था ही इसलिए मैंने रिक्सा द्वारा सर्व प्रथम वहाँ पहुँचनेका निश्चय किया। किन्तु वहाँ पहुँचने पर माकूम हुआ कि यहाँ सम्प्रेतकी कोई तैयारी नहीं है। वहाँ तो नाम एक विनायक और उधोके गन्तव्यत कोठीन कमराधी एक कमराका है जो बड़ा गन्ध रहती है। क्या किया आप यह विचार ही कर रहा था कि इतनेमें एक सम्पूर्णतः सम्प्रेतके मेरी जेट हों गईं। पहले तो उन्होंने मेरा नाम और स्थान पूछा। वसकी जानकारी होनेपर मैं बोले कि आप अच्छे आ गये। आप नहीं जाते तो सम्प्रेत स्थिति हो जाता। इसके बाद उन्होंने बतलाया कि तत्त्वचर्चाका आशोचन आनिदामें किया गया है। मेरे यह कहने पर कि मुझे वहाँ पहुँचनेका प्रयत्न करा दीजिए। रिक्सा वाक्ता को केना मैं दे रहा। उन्होंने कहा कि आनिदामें यह कहकर बाहर बहुत दूर चलेकमें है। रात्रिमें आपको लेकर वहाँ रिक्साका नहीं आया। इस बातकी सुनकर मैं पुन विचारमें पड़ गया कि अब क्या

किया जाय। जो पता दिया था वहाँ तो ठहरनेका प्रबन्ध ही नहीं था। अन्तमें मुझे श्रीमान् पण्डित चैनसुख-दासजीका स्मरण हो आया। मैंने उनसे कहा कि पण्डित जी यहाँसे कितनी दूर रहते हैं, मुझे उनके पास ही पहुँचानेका प्रबन्ध करा दीजिए। वे बोले यह ठीक है, उनका निवासस्थान यही नजदीक है। इसके बाद उन्होंने श्रीमन्दिरजीकी मालिनसे कहा कि इन्हें पण्डितजीके पास पहुँचा आओ ये तुम्हें चार आना पैसे दे देंगे। किन्तु मालिन तैयार नहीं हुई, वह बहुत अधिक पैसे माँगने लगी। मैं इसके लिए भी तैयार था पर ये महाशय नहीं माने और स्वयं मेरा सामान ले कर मुझे पण्डितजीके पास पहुँचा आये। मैं उनका नाम तो नहीं जानता, पर उनकी इस सहृदयताको जीवनभर नहीं भूल सकता। ऐसे उदारचरित महानुभाव आज भी अपनी समाजमें है यह गौरवकी बात है।

पण्डितजी एक उच्चकोटिके कमठ विद्वान् हैं। उनका पूरा समय समाज सेवा, साहित्यनिर्माण और छात्रोंके हितमें व्यतीत होता है। मेरे वहाँ पहुँचने पर उन्होंने मुझे इस प्रकारसे अपनाया जैसे मैं उनका चिरपरिचित आत्मीय जन होऊँ। प्रातःकाल किसी तरह श्रीनेमिचन्द्रजी पाटनीको मेरे आनेकी खबर लग गई। वे तत्काल मेरे पास आये। भेंट होने पर उन्होंने अपनी स्थिति बतलाई और साथ ही बोले कि जब आप आ ही गये तो मैं हर तरह आपके साथ हूँ।

१२ चरणरजवन्दना

आपसकी बहुत कुछ बातें होनेके बाद मैंने उनसे कहा कि सर्व प्रथम मैं उस जिनालयमें जाना चाहता हूँ जहाँ बैठ कर आचार्यकल्प प० श्री टोडरमलजी सा० परमागमकी रचना करते थे। एक तो वह जिनालय है, दूसरे वह पण्डितजीके चरणस्पर्शसे भी मेरे लिए वन्दनीय है। पाटनीजी बोले, वहाँ तो मैं प्रतिदिन जाता हूँ। प्रातःकालीन प्रवचन मैं वहीं करता हूँ। यह जान मुझे बड़ी प्रसन्नता हुई। मैं तत्काल उनके साथ हो लिया। श्री जिनालयमें पहुँच कर पहले तो वीतरागदेवके दर्शन किये। बादमें जहाँ पण्डित जी बैठते थे उस स्थानकी चरण रजको अपने मस्तक पर धारण किया। साथ ही यह निवेदन किया कि जिस कार्यके लिए मैं यहाँ आया हूँ यह आपका ही कार्य है, मुझे आपका बल चाहिए। पश्चात् प्रवचन करके पण्डितजीके निवासस्थान पर लौट आया।

मध्याह्नमें मैं और पाटनीजी खानियाजी गये। वहाँ आवश्यक कृतिकर्म करके आये हुए विद्वानोंसे मिले। अनेक विद्वान् आ चुके थे और कुछ आनेवाले थे। किन्तु प्रारम्भिक दिन होनेसे उस दिन कार्य प्रारम्भ न हो सका। ब्रह्मचारीजीसे मिलने पर मालूम हुआ कि अभी कुछ विद्वानोंका आना शेष है, इसलिए कल २१ ता० को दिनके १ बजेसे गोष्ठीका कार्य प्रारम्भ होगा। आप कल नियत समय पर अवश्य ही आ जावें। मैं वहाँसे लौटकर तथा पण्डितजीसे अनुज्ञा लेकर पाटनीजीके घर चला गया। वहाँ पहुँचने पर मालूम हुआ कि श्री दि० जैन महामुमुक्षुमण्डल और मुमुक्षुमण्डल बम्बईके मंत्री श्री चिमनलालजी सोनगढसे आवश्यक सामग्री लेकर आ गये हैं। वे मुझसे मिले। बड़ी प्रसन्नता हुई। जहाँतक मुझे स्मरण है श्री सेठ लाडूलालजी भी किशनगढसे इसी दिन आ गये थे। ये पाटनीजीके बहनोई हैं। साथमें पाटनीजीकी बहिन भी आई थी। आते ही भीतरकी पूरी व्यवस्था पाटनीजी की बहिनने सम्हाली और बाहरकी लिखापढ़ीका पूरा भार श्री सेठ लाडूलालजीने सम्हाला। मेरा काम उत्तर पत्रोंका तैयार करना रहता था और उनकी तीन कापी तैयार कर देना इनका काम रहता था। ये धर्मशास्त्र और सस्कृतके अच्छे जानकार हैं। साथ ही मिलनसार और बड़े सहृदय व्यक्ति हैं।

१३ अधिकृत कार्यवाहीका प्रारम्भ

ता २१ को निम्न समय पर हुए सब कोष मिळकर खानियाओ पहुँच गये और आवश्यक कृतिगत सम्पन्न होनेके बाद बैठकमें सम्मिलित हो गये। इसके आगेकी प्रतिदिनकी पूरी कामवाही भी व पत्राचार-की साक्षर्याचार्यने निपटवृत्त की है। वे बड़े कमठ व्यक्ति हैं। जिज्ञासुकीका काम बाछालीसे निपटा लेते हैं। प्रत्येक दिनकी ठब कार्यवाहीपर मध्यस्थके हस्ताक्षर हैं, इसलिए मैं उसी काममें बसे नहीं दे रहा हूँ। इतना बख्श है कि ता २१ की बैठक थी १ ८ भाषाई महापत्रकी संरक्षणता सम्पन्न हुई और ता २२ की बैठक समाजवाग्य घर सेठ भावचन्दकी छोटी बजमेरकी सम्मिलितमें सम्पन्न हुई। अतएव इन दोनों दिनोंकी कार्यवाही पर सम्मिलित हस्ताक्षर हैं। प्रत्येक दिनकी अधिकृत कार्यवाही और उपस्थिति इस प्रकार है—

श्री सिद्धचरमेहिने भगः

तत्त्वगोष्ठीका विवरण

बाब दिनांक २१-२०-१३ को मध्याह्न १२॥ बने खानिया स्थित लक्ष्मी में श्रीमात्र १ = पुष्प भाषार्थ पिबसापरकी महापत्रके खानियामें समापत विद्यालोकी बोझे हुई बितमें निम्नाधिकृत विद्वान् उपस्थित रहे—

१ श्री व इन्द्रकाकी शास्त्री अयपुर २ श्री व बंसीचरकी भाषार्थकार इन्दौर ३ श्री व मन्मथकाकी शास्त्री भोरेगा ४ श्री व जोधनरकी शास्त्री इन्दौर ५ श्री व कृष्णचन्दकी शास्त्री भावचरी ६ श्री मेनिचन्दकी पाटली अयपुर ७ श्री व श्रीकाकी काम्यटीस महावीरकी ८ श्री सेठ बड़ीप्रसादकी सदावनी पटना ९ श्री सेठ व पञ्चाकाकी समामाई, अहमदाबाद १ श्री वन्मन्मथ कस्तूरचन्दकी बम्बई ११ श्री व जरेजकुमारकी निवोकर, कारंवा १२ श्री सेठ पयचन्दकी कोठ्यारी अयपुर १३ व सूरचन्दकी खानिया १४ श्री भाई जीवरकाकी बीरचन्दकी लखौ १५ श्री व कस्तूरचन्दकी बरौदा कन्नूर १६ श्री सेठ सुमेरनकी बीचरी अजमेर १७ श्री व मिनीकाकी शास्त्री काठनू।

कार्य—

पारस्परिक ज्ञानोद् के बाद तत्त्वचर्चके किन्ने निम्नलिखित नियम पारित किये—

(१) सभी बैठकसमापते होती।

(२) सभी लिखित होती।

(३) वस्तुविधिके किन्ने भाष्य ही प्रमाण होता।

(४) पूर्वाचार्यानुसार प्रकृत संस्कृत हिन्दी ग्रन्थ प्रमाण माने जायेंगे।

(५) सभी वस्तु-व्यापारके रूपमें होती।

(६) दोनों ओरसे वस्तु-समाधानके रूपमें जो लिखित पत्रोंका आदान-प्रदान होता उनमेंसे अपने-अपने पत्रोंपर अधिकसे अधिक ५-५ विद्वानों और मध्यस्थकी छड़ी होगी। इसके किन्ने दोनों पत्रोंकी ओर से ५-५ प्रतिनिधि नियत होंगे।

(७) किसी एक विषयसम्बन्धी किसी विशेष प्रश्नपर वस्तु-समाधानके रूपमें पत्रोंका आदान-प्रदान अधिकसे अधिक तीन बार तक होगा।

बाबकी बैठक ४ बजे समाप्त हुई।

दिनांक २२-१०-६३

आज खानियास्थित छोटी नसियाके ऊपर दिनके १ वजेसे श्रीमान् १०८ आचार्य शिवसागरजी महाराजके सन्निधान एव रायबहादुर सर सेठ भागचन्द्रजी सोनी अजमेरकी अध्यक्षतामें दूसरी बैठक प्रारम्भ हुई। जिसमें निम्नप्रकार उपस्थिति रही—

१ श्री ५० वशीधरजी न्यायालकार, इन्दौर २ श्री ५० माणिकचन्द्रजी न्यायाचार्य, फीरोजाबाद ३ श्री ५० फूलचन्द्रजी शास्त्री, वाराणसी ४ श्री नेमिचन्द्रजी पाटनो, आगरा ५. श्री ५० अजितकुमारजी, दिल्ली ६ श्री ५० पद्मलालजी उमाभाई, अहमदाबाद ७ श्री ५० मिश्रीलालजी शास्त्री, लाहूर ८ श्री ५० मन्मथनलालजी शास्त्री, मोरेना ९ श्री ५० इन्द्रलालजी शास्त्री, जयपुर १० श्री ५० वशीधरजी व्याकरणाचार्य, बीना ११ श्री ५० जोबन्धनजी न्यायतीर्थ, इन्दौर १२ श्री ५० पद्मलालजी साहित्याचार्य, सागर १३ श्री रामचन्द्रजी कोटयारी, जयपुर १४ श्री सेठ चन्दूलाल कस्तूरचन्द्रजी, बम्बई १५ श्री सेठ कोदरलालजी, तलौद १६ श्री सेठ बालचन्द्रजी पाटनो, सुजानगढ़ १७ श्री सेठ वद्रीप्रसादजी सरावगी, पटना १८, श्री कपूरचन्द्रजी बरैया एम०ए०, लखर १९ श्री ५० नरेन्द्रकुमारजी भिसोकर, कारजा २०. श्री सेठ रायबहादुर भागचन्द्रजी सोनी, अजमेर २१ श्री ५० सूरजमलजी, खानिया २२ श्री ५० श्रीलालजी काव्यतीर्थ, महावीरजी २३ श्री ५० श्री सेठ हीरालालजी पाटनो, निवाई २४ श्री सेठ सुमेरमलजी, अजमेर।

कार्य—

चर्चाविषयक नियमोंमें निम्नलिखित आठवाँ नियम स्वीकृत किया गया—

(८) चर्चामें सामाजिक, पन्थसम्बन्धी तथा व्यक्तिविशेषसम्बन्धी विषयोपर चर्चा न होकर तत्त्व-सम्बन्धी ही चर्चा होगी।

मध्यस्थका चुनाव—

श्रीमान् ५० वशीधरजी न्यायालकार इन्दौर मध्यस्थ चुने गये। मध्यस्थका कार्य चर्चामें व्यवस्था बनाये रखना तथा दोनों ओरके लिखित पत्रोंका आदान-प्रदान करना रहेगा। मध्यस्थ निर्णायक नहीं होगा।

चर्चाके विषय—

श्री ५० मन्मथनलालजी शास्त्रीने चर्चाके लिये निम्नलिखित विषय प्रस्तुत किये—

- (१) द्रव्यकर्मोंके उदयसे ससारी आत्माका विकारभाव और चतुर्गति भ्रमण होता है या नहीं ?
- (२) जीवित शरीरकी क्रियासे आत्मामें धर्म अधम होता है या नहीं ?
- (३) जीवदयाको धर्म मानना मिथ्यात्व है क्या ?
- (४) व्यवहार धर्म निश्चयधर्ममें साधक है या नहीं ?
- (५) द्रव्योंमें होने वाली सभी पर्यायें नियतक्रमसे ही होती हैं या अनियतक्रमसे भी ?
- (६) उपादान की कार्यरूप परिणतिमें निमित्त कारण सहायक होता है या नहीं ?

तदनन्तर—

उल्लिखित प्रश्नोंकी एक प्रतिलिपि मध्यस्थ महोदयने श्रीमान् ५० फूलचन्द्रजी शास्त्रीको उनके हस्ताक्षर लेकर सौंपी। ५० फूलचन्द्रजी साहब इन प्रश्नोंका लिखित उत्तर दिनांक २३-१०-६३ के एक

बने मन्मथ मन्मथको छीप बने । साथ ही अपनी ओरसे चपचीप विषमोंकी सूची भी प्रस्तुत कर बने । अजय पक्ष के १-१ प्रतिनिधियोंके नाम नक्कली बैठकमें प्रस्तुत कर बने यह निश्चित हुआ ।

आज की बैठकके अन्तर्गत वी सेठ मानचन्द्रजी सोनीको जयवाट बिये जानेके बाद ४ बने लक्ष्य समाप्त हुआ ।

स्नानिया

दि २ - १ - ६३

धीमान् ५ फूलचन्द्रजी लाहुर ।

आज बिनाक की बैठकमें चपचीप विषय निम्नप्रकार है । हलका उत्तर लिखकर आप दिनांक २३-१-६३ को मध्याह्न १ बने तक हमारे पास भेजनेका वक़्त करने । साथ ही आपकी ओरसे चपचीप विषयों की सूची भी हूँ । बने तक प्राप्त हो जाने ऐसी व्यवस्था कीजिये ।

अर्द्धशीय विषय

- (१) इन्धनको कदमने संतापी आरवाका विकारमात्र और चतुर्मुखि धर्मक होता है या नहीं ?
- (२) बोधित छपीरकी क्रियासे आरवाय वर्म-अवर्म होता है या नहीं ?
- (३) बीर दवाको कम मानना निष्पात्त है क्या ?
- (४) व्यवहारार्थ निश्चयवर्धन साधक है या नहीं ?
- (५) इन्धमें होनेवाली सभी पदार्थों विषयक्रमसे ही होती है या अनियतक्रमसे भी ?
- (६) उपवासको वायव्य परिणतिमें निमित्तकारण सहायक होता है या नहीं ?

तृतीय बैठक दिनांक २३ १०-६३

आज दिनांक २३-१-६३ को मध्याह्नके बाद १ बनेने की पुन्यपर १ व आचार्य विवेकाचरजीके कर्मचान और आ व अचीवरकी छाहरी हस्तीकी मध्यरवर्गमें वार्म शरणा हुआ । उपस्थिति निम्न प्रकार रही—

१ श्री व बैठक प्रशासकजी उम्मेदगई अदमशहाब २ श्री सेठ रावबहादुर मानचन्द्रजी सोनी अजमेर ३ श्री व छपीरकी व्यावर्तक इन्दौर ४ श्री व आचरचन्द्रजी व्यावार्थ श्रीरोडाबाद ५ श्री व चण्डचन्द्रजी छाहरी वाटनजी ६ श्री मैमिचन्द्रजी वाटनजी अजपुर ७ श्री व अक्षिपुमारजी दिग्गो ८ श्री व सिधोनाथजी छाहरी लाहुर ९ श्री व मधनमानजी छाहरी मोरेना १ श्री व इन्द्रनाथजी छाहरी अजपुर ११ श्री व छपीरकी व्यावर्तकजी बीना १२ श्री व श्रीवन्दरजी व्यावर्तक इन्दौर १३ श्री व प्रशासकजी आदिवाबाब नामर १४ श्री रावचन्द्रजी वाटनजी अजपुर १५ श्री व चण्डनाथ चण्डचन्द्रजी लाहुर १६ श्री मैम चण्डचन्द्रजी वाटनजी गुजानवड १७ श्री श्री व छपीरकी लाहरी वडवा १८ श्री कपू चन्द्रजी बरेला लाहुर १९ श्री व भरेण्डुमारजी भिनोकर फारवा २ श्री व सु जलनजी लाहरी २१ श्री व श्रीमानजी वाटनजी श्रीवासीरजी २२ श्री व बैठक प्रशासकजी लाहरी निहाई २३ श्री वाटनमानजी मनोर २४ श्री व रतनचन्द्रजी मन्हार नागपुर २५ श्री व वैभव डी वरीन लक्ष्मणपुर २६ श्री व चन्द्रमानजी श्रीवास्तव लाहुर २७ श्री व मैमिचन्द्रजी अदम लाहरी २८ श्री इन्द्रचन्द्रजी छाहरी लाहुर ।

कार्य—

पाँच-पाँच प्रतिनिधियों का चुनाव—

प्रथम पक्षसे निम्नलिखित पाँच-पाँच प्रतिनिधियोंके नाम प्रस्तुत किये गये—

१ श्री प० माणिकचन्द्रजी न्यायाचार्य, फीरोजाबाद २ श्री प० मवलनलालजी शास्त्री, मोरेना
३. श्री प० जीवन्धरजी न्यायाचार्य, इन्दौर ४ श्री प० वशीधरजी व्याकरणाचार्य, बीना ५ प० पन्नालालजी साहित्याचार्य, सागर ।

(२) द्वितीय पक्षसे निम्नलिखित दो नाम प्रस्तुत किये गये शेष नाम अगले दिन प्रस्तुत करनेकी बात तय हुई—

(१) श्री प० फूलचन्द जी शास्त्री, (२) श्री नेमिचन्द्र जी पाटनो, आगरा ।

चर्चणीय विषय प्रस्तुत करने पर विचार

निश्चित हुआ कि दोनों पक्षोंके चर्चणीय विषय कल ता० २४-१०-६३ तक प्रस्तुत किये जा सकेंगे ।

तदनन्तर श्री प० फूलचन्द्र जी शास्त्रीने कल दिये गये ६ प्रश्नोंका उत्तर मध्यस्थ महोदयको सौंपा और मध्यस्थ महोदयको आज्ञानुसार उपस्थित जनताकी जानकारीके लिये श्री प० पन्नालाल जी साहित्याचार्यने उसे पढ़कर सुनाया ।

प्रथम पक्षकी ओरसे निम्नलिखित तीन प्रश्न प्रस्तुत किये गये, जिन्हें मध्यस्थ महोदयने उत्तर देनेके लिये श्री प० फूलचन्द्रजीको सौंपा । पण्डितजी इनका उत्तर कल १ बजे उपस्थित करेंगे ।

(१) केवली भगवान्की सर्वज्ञता निश्चयसे है या व्यवहारसे ? यदि व्यवहारसे है तो वह सत्यार्थ है या असत्यार्थ ?

(२) दिव्यध्वनिका केवलज्ञान अथवा केवली आत्मासे कोई सम्बन्ध है या नहीं ? यदि है तो कौन सम्बन्ध है ? वह सत्याथ है या असत्यार्थ ? दिव्यध्वनि प्रामाणिक है या अप्रामाणिक ? यदि प्रामाणिक है तो उसकी प्रामाणिकता स्वाश्रित है या केवली भगवान्की आत्माके सम्बन्धसे ?

(३) सामारिक जीव बद्ध है या मुक्त ? यदि बद्ध है तो किससे बंधा हुआ है ? और किसीसे बंधा हुआ होनेसे वह परतन्त्र है या नहीं ? यदि वह बद्ध है तो उसके बन्धनसे छूटनेका उपाय क्या है ?

श्रीमान् प० फूलचन्द्रजी शास्त्री

२३-१०-६३

आपकी सेवामें निम्नाश्रित तीन प्रश्न प्रस्तुत हैं । इनका उत्तर आप कल १ बजे तक उपस्थित करनेका कष्ट करेंगे ।

(१) केवली भगवान्की सर्वज्ञता निश्चयसे है या व्यवहारसे । यदि व्यवहारसे है तो वह सत्यार्थ है या असत्याथ ?

(२) दिव्यध्वनिका केवलज्ञान अथवा केवली आत्मासे कोई सम्बन्ध है या नहीं ? यदि है तो कौन सम्बन्ध है ? वह सत्याथ है या असत्याथ ? दिव्यध्वनि प्रामाणिक है या अप्रामाणिक ? यदि प्रामाणिक है तो उसकी प्रामाणिकता स्वाश्रित है या केवली भगवान्की आत्माके सम्बन्धसे ?

(३) सासारिक जीव बद्ध है या मुक्त ? यदि बद्ध है तो किससे बंधा हुआ है ? और किसीसे बंधा हुआ होनेसे वह परतन्त्र है या नहीं ? यदि यह बद्ध है तो उसके बन्धनोंसे छूटनेका उपाय क्या है ?

चौथी बैठक दिनांक २४ १०-६३

आज दिनांक २४-१-६३ को मध्याह्न के उपरान्त १ बजे से श्री १ व पुष्पचर आश्रम धिवसपरकी महापरायण के प्रतिष्ठान और श्री पं बंशोचरजी म्यायाकर्कार इन्वीरकी मध्यस्थतामें बैठक प्रारम्भ हुई । जिसमें उपस्थिति निम्नप्रकार हुई—

१ श्री सेठ व पद्माकाक सम्मेल भाई बहमदाबाव २. श्री नवीचरजी म्यायाकर्कार इन्वीर, ३ श्री पं सावित्रचन्द्रजी म्यायाबाव ४ श्री पं पुष्पचन्द्रजी दास्वी ५. श्री मेमिचन्द्रजी पाटनी बावरा ६ श्री पं अजितकुमारजी दास्वी बिस्की ७ श्री प मिथीकासजी दास्वी छाऊन ८ श्री प मन्मथन-काकाजी दास्वी मोरेला ९. श्री पं बंशोचरजी म्याकरबाबाव बीना १ श्री पं श्रीचन्द्रजी म्याकोर्ब इन्वीर ११ श्री पं पद्माकासजी साहित्याचार्य सापर १२ रामचन्द्रजी कोटवारी बसपुर १३ श्री सेठ चन्द्रकाक वस्तुचन्द्रजी बम्बई १४ श्री सेठ बाळचन्द्रजी पाटनी मुबानवड १५. श्री सेठ बंशीप्रसादजी सरावनी पटना १६ श्री वस्तुचन्द्रजी बरैला कम्कर १७ श्री पं नरेन्द्रकुमारजी बिडीकर, कारवा १८ श्री व मुरलिनजी कानिया १९. श्री सेठ ह्रीरामाकाजी पाटनी बिवाई २ श्री सेठ कोटरकाकाजी तकोर २१ श्री व रतनचन्द्रजी मुक्तार, छद्दारनपुर २२ श्री मेमिचन्द्रजी बकील छद्दारनपुर २३ श्री व श्रीरामजी बूडीबाक नागीर २४ श्री सेठ मेमिचन्द्रजी बड़गात्या नागीर २५. श्री इन्द्रचन्द्रजी जावड़ा कम्कर २६ श्री प जगन्नाथचोरजी मुक्तार २७ श्री प कैलासचन्द्रजी दास्वी बाराबनी २८ श्री पं जयमीलनकाकाजी दास्वी कटकी २९ श्री प परमानन्दजी दास्वी बिस्की ३ श्री पं कोरेलाकाजी दास्वी भावरायपुर ३१ श्री पं श्रीचंवरजी बसपुर ३२ श्री पं इन्द्रकाकाजी दास्वी बसपुर ।

कार्य—

(१) श्री पं मन्मथनकाकाजी दास्वीने २ प्रतिर्कार्यें उपस्थित श्री जिनका बाचन मध्यस्थकी आज्ञानुसार पं पद्माकाकाजी से किया ।

(२) श्री पं पुष्पचन्द्रजीकी ओरसे—श्री पं जयमीलनकाकाजी पं पुष्पचन्द्रजी बापावटी और मेमिचन्द्रजी पाटनी से नाम प्रतिनिधिके रूपमें उपस्थित किए गये ।

(३) श्रीमान् पं पुष्पचन्द्रजीने दिनांक २१-१०-६३ के तीन प्रश्नोंका उत्तर मध्यस्थ महोदयको छोड़ जिसके उत्तरकी आज्ञानुसार पं पद्माकाकाजीने उत्तर सुनाया । उपरान्त दोनों पक्षोंने उपस्थित करनेके लिए पड़ा गया जिसके फलस्वरूप पं मन्मथनकाकाजीकी ओरसे निम्नलिखित प्रश्न उपस्थित किये गये—

(१) बीम तथा मुक्तका एवं हृदयचक्र आदि स्थानोंका अन्य वास्तविक है वा अव्यक्तविक ? यदि अव्यक्तविक है तो किसकी धयपान् कसे जानते हैं या नहीं ?

(२) परिचयनके स्वयंप्रय और स्वपरप्रयय दो तैय हैं कम वास्तविक जल्पर क्या है ?

(३) सुमुख कुक्षि बुधाराचरी मद्याने लगान मुद्रिण बुधाराच सुमुखकी क्या भी निध्याभाव है क्या हैना मानना व करना आम्नोक्त है ?

(४) पुण्डरीक कल कल बहना होना तथा क्या है (पुष्पचन्द्रा बरहना व ता) और जिसने बर आम्ना हीम मोरका अकिणित बचना है वसे 'अर्धनिशापो पुण्य वरहनाया है (अर्धनिशापो पुण्य तन् ईशोवाचनिशान्दम्) तक ऐसे पुण्यको होनाया देकर ह्याज्य करना और जानना क्या आम्नोक्त है ?

(५) पुण्य अपनी चरमसीमाको पहुँचकर अथवा आत्माके शुद्ध स्वभावस्वरूप परिणमन होने पर स्वत छूट जाता है या उसके छुटानेके लिये किसी उपदेश और प्रयत्नकी जरूरत है ?

(६) भावलङ्गी मुनि आजकल हैं या नहीं ? तथा भावलङ्गीकी प्रकटमें पहिचान क्या है ?

(७) वकरेको काटकर उसका माम फकीरकी धर्म मानकर धर्मबुद्धिसे खिलानेवाले तथा अरहन्तदेवकी पूजा करनेवालेमें कोई अन्तर नहीं है, ऐसा कहना और मानना क्या शास्त्रोक्त है ?

(८) जब अभाव चतुष्टय वस्तुस्वरूप है (भवत्यभावोऽपि च वस्तुधर्म) तो वे कार्य व कारणरूप क्यों नहीं माने जा सकते ? तदनुसार घातिया कर्मोंका ध्वस केवलज्ञानको क्यों उत्पन्न नहीं करता ?

(९) निश्चय और व्यवहारनयका स्वरूप क्या है ? व्यवहारनयका विषय असत्य है क्या ? असत्य है तो अभावात्मक है या मिथ्यारूप है ?

(१०) उपचारका लक्षण क्या है ? निमित्तकारण और व्यवहारनयमें यदि क्रमशः कारण और नयत्वका उपचार है तो उनमें उपचारका लक्षण घटित कीजिये ।

उक्त प्रश्न प० फूलचन्द्रजीको लीपे जानेपर उनकी ओरसे ६ वीं और ७ वीं प्रश्नका उत्तर देनेमें आपत्ति प्रकट की गई जिसमें प्रश्नकर्ताओंने उन्हें वापिस ले लिया । पण्डितजीने शेष ८ प्रश्नोंका उत्तर देना स्वीकृत किया ।

तदनन्तर ४॥ वजे कार्यवाही समाप्त हुई ।

५वीं बैठक दिनांक २५-१०-६३

आज पूज्यवर आचार्य श्री १०८ शिवसागरजी एव उनके सधस्थ अन्य महाराजों के मनिधान और श्री प० ब्र० वशीधरजी की मध्यस्थतामें गोष्टीकी पाचवीं बैठक हुई । उपस्थिति निम्न प्रकार रही—

कलकी उपस्थितिसे प० राजेन्द्रकुमारजी मथुराकी उपस्थिति अधिक रही, श्री पं० सूरजमलजीने मंगलाचरण किया । तदनन्तर दोनों ओरसे अपने-अपने उत्तर मध्यस्थ महोदयको सौंपे गये । उनकी आज्ञानुसार प० फूलचन्द्रजीकी ओरसे उत्तर श्री प० जगन्मोहनलालजीने और प० मकवानलालजी आदि की ओरसे उत्तर प० पन्नालालजीने पढ़कर सुनाए । अनन्तर बैठक समाप्त हुई ।

६वीं बैठक दिनांक २६-१०-६३

आज दिनांक २६-१०-६३ शनिवारको पूज्यवर आचार्य श्री १०८ शिवसागरजी महाराज तथा अन्य मध्यस्थ महाराजोंके मनिधान और श्री प० वशीधरजी न्यायालयाधीन गोष्टीकी छठवीं बैठक हुई । उपस्थिति निम्न प्रकार रही—

(१) श्री प० वशीधरजी न्यायालयाधीन (२) श्री रायबहादुर सेठ भागवन्दजी सोनी, (३) ब्र० चाद-मलजी चौहवाल (४) प० कैलाशचन्द्रजी (५) प० माणिकचन्द्रजी न्यायाचार्य (६) प० जीवन्धरजी न्या० तो० (७) प० मकवानलालजी (८) ब्र० रतनचन्द्रजी (९) प० अजितकुमारजी (१०) प० हेमचन्द्रजी कौन्देश अजमेर (११) प० राजेन्द्रकुमारजी (१२) सेठ बन्नीप्रसादजी (१३) नेमिचन्द्रजी बकौल (१४) प० सोमनवरजी (१५) प० पन्नालालजी (१६) प० वशीधरजी व्याकरणाचार्य (१७) प० जगन्मोहनलालजी (१८) प० फूलचन्द्रजी (१९) नेमिचन्द्रजी पाटनी (२०) प० नरेन्द्रकुमारजी बडजात्या (२१) प० इन्द्रलाल

श्री (२२) सेठ रामचन्द्रजी कोटवारी (२३) नरुचण्णजी बरैया ककर (२४) कोबरमाजी ठकोर (२५) इन्द्रचण्णजी कावड़ा ककर (२६) व कायमण्णजी (२७) व मिथीलाजी काठनू (२८) विमल माई बम्बई (२९) श्री सेठ चंभूकाजी (३०) व धीसाजी (३१) व सुरजमाजी (३२) व कदमक जी (३३) व सेठ हीराकाजी पाटनी (३४) व पद्माकाजी सोनी व्यावर ।

संयन्त्ररूप श्री व संयन्त्रलाजीने किया ।

कार्य—

श्री श्री मोरसे ककर मन्त्रपुरके कामकाज संयन्त्र मंडोवको संपि बने । उनकी आज्ञानुसार उन्हें श्री व बगमोहनकाजी और व पद्माकाजी ने क्रमशः पढ़कर सुनाये ।

कार्यवाही २॥ बने समाप्त हुई ।

७वीं बैठक दिनांक २७-१०-६३

आज श्री १ व मुख्य आचार्य द्विपरावरजी मन्त्रपुर तथा संयन्त्र अन्य मन्त्रपुरको संमिधान और श्री व बंटीवरजीकी अध्यक्षतामें गोष्ठीकी साठवीं बैठक हुई । श्री श्री मोरसे कामकाज संयन्त्र मंडोवको संपि बने । ठकुरमन्त्र उनकी आज्ञानुसार श्री व बगमोहनकाजी और श्री व पद्माकाजीने पढ़कर सुनाये । उपस्थितिमें ककरो उपस्थितके अनुसार १ व सेठ चापचण्णजी तथा व हयचण्णजी अवमेर अनुपस्थित रहे । ४ बने कार्य समाप्त हुआ ।

८वीं बैठक दिनांक २८-१०-६३

आज २८-१०-६३ को श्री १ व मुख्य आचार्य द्विपरावरजी तथा संयन्त्र अन्य मन्त्रपुरको संमिधान और श्री व बंटीवरजी व्यापारकारकी अध्यक्षतामें गोष्ठीको ८वीं बैठक हुई । उपस्थिति पूर्ववत् रही—

१ श्री व बंटीवरजी (अध्यक्ष) २ व माधवचण्णजी ३ व बगमोहनकाजी ४ व राजेशकुमारजी ५, नेमिचण्णजी पाटनी ६ व नरेशकुमारजी ७ विमल माई ८ इन्द्रचण्णजी कावड़ा ९ कोबरमाजी १० इन्द्रकाजी ११ नरुचण्णजी बरैया १२, चम्भूकाजी बम्बई १३ उपस्थिति मोदीलाजी बम्बई १४ व पद्माकाजी १५ व सीतंबरजी काचपुर १६ नेमिचण्णजी बकीछ १७ व बंटीवरजी बीना १८ सेठ बंटीप्रसादजी १९ व जीवन्मरजी २० व संयन्त्रलाजी २१ व कुन्धजन-काजी २२, व कादमकाजी २३ बैठक रामचण्णजी कोटवारी २४ व पद्माकाजी सोनी २५ व रत्नचण्णजी मुन्धवार २६ व्यासकाजी बडगाया २७ व अश्विनुमाजी पिल्ली २८ व सुरजमकाजी २९, व सेठ हीराकाजी मिश्राई ३० श्री मनोहरकाजी एम ए अवमेर ३१ जनकाजी पाटनी अवमेर ।

कार्य—

श्री श्री मोरसे कामकाज पेज किने जानेपर संयन्त्रके आदेशानुसार व बगमोहनकाजी और व पद्माकाजीने पढ़कर सुनाये ।

अनुमन्त्र ४ बने कार्यवाही समाप्त हुई ।

९वीं बैठक दिनांक २९-१०-६३

आज दिनांक २९-१०-६३ मंगलवारको श्री १०८ पूज्य आचार्य शिवसागरजी महाराज तथा सधस्य अन्य महाराजोंके सनिधान और श्री प० वशीधरजी न्यायालकारकी मध्यस्थतामें तत्त्वगोष्ठीकी नवी बैठक हुई। उपस्थिति निम्न प्रकार रही—

१ सर सेठ भागचन्द्रजी, सोनी २ प० वशीधरजी, न्यायालकार ३ प० माणिकचन्द्रजी ४ प० जगन्मोहनलालजी ५ प० फूलचन्द्रजी ६ श्री नेमिचन्द्रजी, पाटनी ७. प० नरेन्द्रकुमारजी, भिसीकर ८ कपूरचन्द्रजी एम० ए० लक्ष्कर, ९ प० वृन्दावनजी, १० चिमन, भाई ११ मास्टर मनोहरलालजी एम० ए०, १२ इन्द्रलालजी, १३. छगनलालजी पाटनी, अजमेर १४ सेठ वद्रीप्रसादजी, सरावगी १५ सेठ मोतीलालजी सधपति, बम्बई १६ प० पन्नालालजी, १७ प० राजेन्द्रकुमारजी, १८ प० हेमचन्द्रजी, अजमेर १९ प० जीवन्धरजी, २०. प० कैलाशचन्द्रजी २१ प० अजितकुमारजी २२ प० पन्नालालजी, सोनी २३ प० मन्मदनलालजी, २४ नेमिचन्द्रजी, वकील २५ ब्र० रतनचन्द्रजी, मुख्तियार २६. ब्र० सेठ हीरालालजी, निवाई २७. इन्द्रचन्द्रजी छावडा, लक्ष्कर २८ प्यारेलालजी, बडजात्या २९ रघुवरदयाल जैन, दिल्ली ३० महेशचन्द्र मेरठ, ३१ ब्र० लाहमलजी, खानिया।

मध्यस्थ महोदयने दोनों पक्षके कागजात पेश किये और उनकी आज्ञानुसार प० जगन्मोहनलालजी तथा प० पन्नालालजीने पढ़कर सुनाये।

तदनन्तर ४। बजे समा समाप्त हुई।

१०वीं बैठक दिनांक ३०-१०-६३

आज दि० ३०-१०-६३ बुधवारको श्रीमान् पूज्यवर आचार्य शिवसागरजी महाराज और उनके सधस्य अन्य महाराजोंके सनिधान एव प० वशीधरजी न्यायालकारकी मध्यस्थतामें गोष्ठीकी १०वीं बैठक हुई। उपस्थिति निम्न प्रकार रही—

(१) श्री प० वशीधरजी, न्यायालकार (२) प० कैलाशचन्द्रजी (३) प० फूलचन्द्रजी (४) नेमिचन्द्रजी पाटनी (५) चिमनभाई, बम्बई (६) कपूरचन्द्रजी वरैया एम० ए (७) सेठ कौदरलालजी, तलोद (८) सेठ वद्रीप्रसादजी, पटना (९) प० हेमचन्द्रजी एम० ए०, अजमेर (१०) प० पन्नालालजी सा० आ० (११) प० वशीधरजी, बीना (१२) प० सीमधरजी जयपुर, (१३) प० राजेन्द्रकुमारजी, मथुरा (१४) प० जीवन्धरजी, इन्दौर (१५) ब्र० रतनचन्द्रजी मुख्तियार, (१६) प० पन्नालालजी सोनी, व्यावर (१७) प० मन्मदनलालजी, मोरेना (१८) प० माणिकचन्द्रजी न्यायाचार्य (१९) प० नरेन्द्रकुमारजी भिसीकर, कारजा (२०) इन्द्रचन्द्रजी छावडा, लक्ष्कर (२१) सेठ मोतीलालजी सधपति, बम्बई (२२) सेठ ब्र० हीरालालजी पाटनी, निवाई (२३) ब्र० सूरजमलजी, खानिया (२४) प० वृन्दावन प्रसादजी, वरैया (२५) नेमिचन्द्रजी वकील, सहारनपुर (२६) प० जगन्मोहनलालजी, कटनी (२७) ब्र० लाहमलजी, खानिया।

कार्य—

प० जगन्मोहनलालजी ने अपने द्वारा समर्पित सामग्री मध्यस्थ महोदय को सौंपी और उनकी आज्ञानुसार उन्होंने उनका वाचन किया। तदनन्तर प० वशीधरजीने उभय पक्षकी समतिसे घोषित किया कि १।११।६३ को गोष्ठीका समारोप हो जायगा। चर्चाका तीसरा दौर स्थगित किया जायगा, फिर अन्य

किसी समय बचपिष्ठ चर्चाका आयोजन किया जायगा। आपासी दिन ११।१।६३ को मुनिबोशाका समारोह होने से चर्चा बन्द रहेगी।

११वीं बैठक दिनांक १-११-६३

आज दिनांक १-११-६३ बुधवारको ९ बजे से श्रीमान् पूज्य आचार्य सिधुलामरजी महाराज तथा संवत्स्र जय्य मुनियोजि धर्मिबाल और श्री पं बंशीचरजी न्यायालंकारकी सम्पत्स्रतामें मोठीको ११वीं बैठक सम्पन्न हुई। जिसमें उपस्थिति निम्न प्रकार रही—

१ श्री पं पद्माकाशजी सोनी २ रावबहादुर सर सेठ रामचन्द्रजी सोनी ३ पं कैलाशचन्द्रजी ४ पं बंशीचरजी न्यायालंकार ५ पं बंशीचरजी न्यायालंकार ६ पं गजिबचन्द्रजी न्यायालंकार ७ पं जयप्रोहनकाशजी ८ पं पूज्यचन्द्रजी ९ नैमिचन्द्रजी पाटनी १ कपूरचन्द्रजी बरवा एम ए ११ कोहरकाशजी लखोच, १२ पं इन्द्रकाशजी शास्त्री १३ पं श्रीचन्द्रजी न्यायालंकार १४ पं सीतम्बरजी १५, उपस्थिति मोठाकाशजी बम्बई १६ सेठ ब्रजप्रसादजी सरावगी पटना १७ रामचन्द्रजी कोटपाटी १८ ड नैमिचन्द्रजी बकील १९, ड रतनचन्द्रजी मुल्दवार, २ पं रावैन्द्रकुमारजी २१ पं बचिठकुमारजी दिल्ली २२ पं मन्मथकाशजी शास्त्री मोरेना २३ इन्द्रचन्द्रजी कनका कन्वर २४ पं श्रीकाशजी काश्यालंकार महाराष्ट्र २५, श्री सुधैरमलजी महर्माजी महाराष्ट्र बचमेर २६ प्यारे काशजी बडवाला २७ ड सेठ होराकाशजी पाटनी २८ पं मुन्नाचरणजी २९, विमल भाई, बम्बई ३ श्री सेठ चम्पूकाशजी बम्बई।

८—१७ तक प्रतिबंधकोके उत्तर उपस्थित किसे जाने पर सम्पत्स्र महोदयकी आज्ञासे पं जयप्रोहनकाशजी शास्त्रीने पत्रकर सुनाये। तदनन्तर ज्ञानेके किसे निम्न व्यवस्था निम्नित की गई—

(१) समय अधिक हो जानेके कारण तस्वचर्चाके और समाप्त करके आवेके किसे स्वीकृत की जाती है।

(२) तीसरे वीरके किसे निम्नलिखित व्यवस्था बनाई जाती है।

(क) प्रथम पक्ष समस्त प्रत्युत्तरों पर अपनी प्रतिबन्धार्थ आज ता १-११-६३ में १ माह के अन्तर रजिस्ट्री द्वारा पं पूज्यचन्द्रजी पाटनकीके पास भेज देना। और जिस तारीखको यह सामग्री पं पूज्यचन्द्रजीको प्राप्त होगी उसके २॥ माह होने पर यदि रजिस्टर न हुआ न अपनी तारीखको और रजिस्टर हुआ तो दूसरी तारीखको पं बंशीचरजी न्यायालंकारजी वीरके पास रजिस्ट्री द्वारा भेज देंगे।

(ख) दोस्रो वीरके वक्तव्य कुल निष्कार बड़ा पुलिसकेपके १२०-१२, पृष्ठमें अधिक न हो।

(३) तीसरा वीर समाप्त होनेपर पुस्तकका प्रकाशन दोनों पक्षोंकी सम्मतिसे उनके निर्बन्धानुसार होना उनके पक्षमें नहीं।

(४) समाचार-पत्रोंमें प्रबोत्तरोंका प्रकाशन तथा उनकी आलोचना प्रत्यालोचना बन्द रहेगी।

अधिकार-पत्र

हम नीचे लिखी प्रतिविधि तस्वचर्चाके अन्तिम (तृतीय) वीरमें सभी प्रतिबन्धकों व वीरपर आपाजतपर हस्ताक्षर करनेका अधिकार श्री पं बचिठकुमारजी शास्त्री विश्ववीको या प्रतिनिधिमार्गेत श्री भी बडवाला उपस्थित रह्यौं उसे यह अधिकार देते हैं कि वह हस्ताक्षर कर आपाजतका आदान-प्रदान कर।

इनमेंसे किसीके भी हस्ताक्षर हमलोगोंको मान्य होंगे। कोई भी पत्रव्यवहार निम्नाङ्कित पतोपर किया जा सकता है—

१ प० अजितकुमारजी शास्त्री, अभय-प्रिंटिंग प्रेस, अहाता केदारा, पहाड़ीधीरज, दिल्ली।

२ प० वशीधरजी व्याकरणाचार्य, बीना (सागर), मध्यप्रदेश।

१-११-६३

आवश्यक विवरण

यह विद्वत्सम्मेलनकी प्रत्येक दिनकी अधिकृत कार्यवाहीका विवरण है। इसे प्रतिदिन श्रीयुत् पण्डित पन्नालालजी साहित्याचार्य सागर तैयार करते थे। वादमें मध्यस्थके हस्ताक्षर होकर उसकी एक-एक प्रति दोनों पक्षोंको सौंप दी जाती थी और एक प्रति मध्यस्थके पास रहती थी। उसे यहाँ उसी रूपमें दे दिया गया है।

सम्मेलनकी कार्यवाही ता० २१-१०-६३ से १-११-६३ तक चली थी। इन दिनोंमें तत्त्वचर्चाके दो दौर सम्पन्न हो गये थे। तीसरा दौर होना शेष था। किन्तु सभी विद्वान् अपने-अपने घर जानेके लिए उत्सुक थे। इसलिए तीसरे दौरको सम्पन्न करनेके लिए अलगसे नियम बनाये गये। किन्तु उन नियमोंमेंसे पृष्ठसंख्या और समयकी मर्यादा निश्चित करनेवाले नियमोंका दोनों ओरसे समुचित पालन न हो सका। परन्तु इससे तीसरे दौरको सम्पन्न करनेमें कोई बाधा नहीं आई।

आगेके लिए भी व्यवस्था यह थी कि प्रत्येक सामग्री एक पक्ष दूसरेके पास मध्यस्थके माध्यमसे ही भेजेगा। परस्परके पत्र-व्यवहारमें तो इसका पूरी तरहसे पालन होना सम्भव नहीं था। हाँ तत्त्वचर्चासम्बन्धी पत्रकोंपर व्यवस्थानुसार मध्यस्थके हस्ताक्षर होना आवश्यक था। हमारी ओरसे तो इस व्यवस्थाको बराबर ध्यानमें रखा गया। परन्तु अपर पक्षने इसे विशेष महत्त्व न देकर पूरी सामग्री मेरे पास सीधी भेज दी। इसना सकेतमात्र इसलिए किया है कि अपर पक्षकी तीसरे दौरकी सामग्री पर मध्यस्थके हस्ताक्षर नहीं है।

अपर पक्षने अपनी प्रतिशकाओंको जितने कालमें तैयार करके मेरे पास भेज दिया, मुझे उनके उत्तर तैयार करके अपर पक्षके सिपुर्द करनेमें उससे बहुत अधिक समय लग गया। इसका कारण एक तो मेरी कौटुम्बिक अड़चनें रहीं, दूसरे मैं महीनो बीमार पड़ा रहा। फिर भी अपर पक्षने पूरा धैर्य रखा इसकी मुझे प्रशंसा है। अपर पक्षकी इस उदारता और सहिष्णुताके लिए मैं अपने पक्षकी ओरसे उसका जितना आभार मानूँ थोड़ा है। इसमें प० श्री वशीधरजी व्याकरणाचार्यका विवेक विशेष सराहनीय है।

अपर पक्षने तृतीय दौरकी पूरी सामग्री मेरे पास ता० २८-३-६४ को भेज दी थी, जो मुझे अहमदाबादमें १५-४-६४ के लगभग प्राप्त हुई। हमारी ओरसे तृतीय दौरकी पूरी सामग्री ६-६-६५ को मध्यस्थजीके पास रवाना कर दी गई थी जो अपर पक्षके अन्यतम प्रतिनिधि श्री प० वशीधरजी व्याकरणाचार्यको २३-६-६५ को प्राप्त हो गई।

कटनीमें तृतीय दौरके उत्तरपत्रोंका वाचन और सशोधन

यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि यद्यपि तृतीय दौरके उत्तर पत्रोंकी पूरी सामग्री तैयार तो कर ली गई, पर अभी उसका सशोधन और सम्मिलित वाचन शेष था। इसके लिए कटनी और जयपुर

होना बयान किया गई थी गई। बहुत कुछ ऊँचाई के बाव बावनी मगर ही इसके लिए उपयुक्त समझा गया क्योंकि कटनी भीयुत् पं जयन्मोहनसाहनीका निवासस्थान है और पूरे बावममें उनकी उपस्थिति अपना विशेष महत्त्व रखती थी। परिधमपूरुष की भी सामग्री उपार की गई है उसमें किसी प्रकारकी भुटि न रह जाय इस ओर ध्यान देना अति आवश्यक था। मैं अथमय १७ मई गन् ६६ का कम्पनी गया। बावमकी पूरी व्यवस्था जैन छात्राशाल धारममें की गई थी अतएव मुझे वहाँ ठहरा दिया गया। बाव ही उसी दिनमे बावम और छात्राशाला काय भी प्रारम्भ हो गया। इसमें भीयुत् पं जयन्मोहनसाहनी छा तो नियमितरूपसे भाग लेते ही थे क्योंकि एकमात्र छात्रोंके बारम्बार तो कटनीम गन् व्यवस्था की गई थी। साथ ही सवाई सिधई बम्बुमारजी भी नियमितरूपसे भाग लेते थे। बैठक लगभग २१-२२ दिन चली थी। इसीलिए हमने दोनोंके लिए सवाई सिधई बम्बुमारजीसे अपने व्यापार आदिसे सब कार्योंका लोच कर दिया था। छात्राशालाका भी समय सब व्यवस्था भी समझे अपने यहाँ ही रहो थी। अथमय गद्दी स्वीकार किया जाता था क्योंकि इसमें छात्रों समय बावना मय था। बावमें जयपुरसे भीयुत् मनिषाजी पाठनी घो भा मय थे। इसमें समझे नहीं कि कटनीमें इस बावमसे बड़ा काम हुआ। पश्चिमजोकी ऐनी बुद्धि स्थिति भावपर बराबर चली जाती थी। इससे पूरे बावके संशोधनमें बड़ी सहायता मिली। बैठक प्रायः सम्पन्न और रात्रिमें इस प्रकार तीन समय नियमितरूपसे हाटी रहती। भीयुत् पाठनीजीकी पत्र नौ बचती है इससे भी संशोधन सहायता मिली है। स्वाध्याय और बावमडाँर ठगोने अपने छात्रों पर्याप्त बुद्धि की है। इस सम्मिलित बावम और दसवचनके समय में, ध्यान सवाईसिधईकी ओर चला जाता था। इसी प्रकार वहाँके देव भी निरन्तर दसवचनडाँर अपना समय बावम करते होते यह अनुभूति बच-बचपर होती थी। इसमें समझे नहीं कि इस पत्रकी बारसे को भी सामग्री प्रस्तुत की गई वह सभी विषयोंमें एक मय होकर प्रस्तुत की गई।

सम्पादन, संशोधन और प्रकाशन

सामग्री जितनी व्यवस्थित सभी न हो मुद्रणके लिए देते समय जयपुर पर्याप्त ध्यान देना पड़ता है। बावों और की दोनों ओरकी सामग्रीम बावम प्रमाणोंकी आवश्यक प्रचुरता है। साथ ही यह पूरी सामग्री कुछ तो आवश्यक किन्हीं गई है और कुछ टाँप नी हुई है। तो भी को सामग्री हमें प्रेसमैटरके रूपमें प्राप्त थी इसमें तीसरे सम्बरकी काफी भी बहुतनी थी जिससे यह बहुत असह्य थी। इसमें विपत्ति माना और अक्षरों का भी पर्याप्त व्यवसाय था। प्रायः पैरफा ध्यान बहुत कम रखा गया था। बावों और स्कूलम को उद्भूत बावम वे थे जो कहीं-कहीं रचितके काये किये गये थे। कहीं-कहीं तो उन्हें बचलनाम ही सम्मिलित कर दिया गया था। जो पत्रक टाँपन किये हुए थे उसमें उद्भूत बावमोंका अनुष्ठान होता स्वाभाविक था। अनेक स्वभावपर बावनीम स्वरूप भी हो गया था। सम्पादनके समय ये सब कठिनायियाँ मेरे सामने रही हैं। मेरे पास ऐसा व्यवस्थित बावनी भी नहीं था जिसकी सहायतासे मैं अपने धारका हलका करनेमें समर्थ होता। एकमात्र कठिणय छात्र ही मेरे सहायक थे। किन्तु इसके अन्ततममें किसी प्रकारका व्यवसाय न हो बाव दसवचन मुझे पूरा ध्यान रखना पड़ता था। ऐसी विपत्ति परिस्थिति में रहते हुए दसवचनके इसमें सब कठिनायियोंसे मुझे सम्पादन करना पड़ा है। मुद्रणके समय मुद्रक करेवचना नाम भी मुझे ही करना पड़ा है। बोली-बहुत को छात्रोंकी सहायता मिल गई कनीम मन्त्रोंसे करना पड़ा है। किन्तु इन सब कठिनायियोंके बावमसे मुझे इस बातका सम्योप है कि किसी तरह यह पार पड़ गया है। बाव है और ही यह पाठकोंके बावम-मनमें लिए मुक्त हो बावना।

सम्पादनके समय जब मैंने अपर पक्षके तृतीय दोग्घर दृष्टि डाली तो मालूम हुआ कि कुछ स्थलोपर प्रतिष्ठाकाके स्थानमें लिखने समय प्रत्युत्तर या उत्तर शब्दका प्रयोग हो गया है। नियमानुसार इसका संकेत मैंने शीघ्र ५० वशीधरजी व्या० भा० को किया। उन्होंने तत्काल लिखा कि लिखनेके ओघमें ऐसे शब्दोंका प्रयोग जहाँ भी हो गया हो उसे मन्दभक्तों ध्यानमें रखकर आप सुधारने जायें। मन्दभक्तों व्यत्यय न हो इसका ध्यान रखें। अतएव मैं यहाँ यह संकेत कर देना अपना पुनीत कर्त्तव्य समझता हूँ कि तृतीय दोग्घरकी अपर पक्षकी सामग्रीमें जहाँ भी ऐसा व्यत्यय मुझे मालूम पड़ा वहाँ एक-दो शब्दोंमें परिवर्तन किया गया है, परन्तु वहाँ प्रतिपादन किये गये विषयके आशयमें किसी प्रकारका भी अन्तर नहीं आने दिया है।

जैसा कि मैं पहले ही सूचित कर आया हूँ, हमारी आगसे पूर्ण सामग्री सन् ६५ के जूनमें ही अपर पक्षको प्राप्त हो गई थी। अब नियमानुसार उसके मुद्रण और प्रकाशनकी संयुक्त व्यवस्था करनी थी। इसके लिए मैंने उसके बाद व्याकरणाचार्यजीको कुछ दिन बाद संकेत किया। व्याकरणाचार्यजीने २४-७-५ के पत्रद्वारा जो उत्तर दिया उसका आशय यह है कि मैं इस सम्बन्धमें आने पढ़ने विद्वानोंको तत्काल लिख चुका हूँ। परन्तु कार्यव्यस्तता अथवा स्वास्थ्यकी गड़बड़ीके कारण विद्वान् एकत्रित न हो सके। फिलहाल दो-तीन माह रुकना पड़ेगा। मैंने अपने पत्रद्वारा लिख दिया कि दो-तीन माह ठहरनेमें हमें कोई आपत्ति नहीं है।

इस प्रकार धीरे धीरे बहुत काल निकल गया। कुछ अवरोध सा मालूम हुआ। अन्तमें तय हुआ कि जब आचार्यकल्प ५० श्री टोडरमल ग्रन्थमाला इसका प्रकाशन करनेके लिए उद्यत है तो सबके स्वाध्याय लाभकी दृष्टिसे उसके निपुर्ण कर देना चाहिए। स्पष्ट है कि उसी व्यवस्थाके अनुसार इसका उक्त संस्था द्वारा प्रकाशन हो रहा है।

आपसमें पत्राचार द्वारा ऐसी एक चर्चा चल पड़ी थी कि इस तत्त्वचर्चके पत्रकोमें जो आक्षेपात्मक या प्रचारात्मक वाक्य या शब्द हो उन्हें दूर कर देना चाहिए। हमारे पक्षको यह विचार उचित प्रतीत हुआ, इसलिए मुद्रणके पूर्व और मुद्रणके समय हमने ऐसे शब्दोंको जो किसी न किसी रूपमें वैसे प्रतीत हुए उन्हें अलग कर दिया है और जिन शब्दोंको अलग किया गया उनकी सूची श्री युक्त ५० वशीधरजी व्याकरणाचार्यके पास भेज दी है। पर ऐसा करते हुए न तो विषयके विवेचनको स्पष्ट किया गया है और न ही सन्दर्भमें किसी प्रकारकी गड़बड़ी होने दी गई है। अप्रयोजनीय जानकर उस सूचीको यहाँ हम नहीं दे रहे हैं। इसकी चर्चा हमने श्री युक्त ५० वशीधरजी व्याकरणाचार्यसे भी प्रत्यक्ष भेंटके समय कर दी है।

आभार प्रदर्शन

यह स्पष्ट है कि श्री १०८ आचार्य शिवसागरजी महाराज और उनके सघस्थ अन्य मुनिराजोंकी भावना इस तत्त्वचर्चके अनुकूल रही है और यह भी स्पष्ट है कि उनके सानिध्यमें होनेके कारण ही तत्त्वचर्चके समय पूर्ण शान्ति बनी रही। यद्यपि अभी तक मैं आचार्य महाराजकी सन्निकटता तो नहीं प्राप्त कर सका, पर तत्त्वचर्चके समय मैं जितना समझ सका हूँ उसके आधारसे, मैं यह सहज स्वाकार करता हूँ कि वे सरल तो हैं ही, विवेकी भी हैं। मेरा विश्वास है कि उनके चित्तमें आने भरकी देर है, इस समय समाजमें जो द्वन्द्व चल रहा है उसके शान्त होनेमें देर नहीं लगेगी। यह तत्त्वचर्चा उनके सानिध्यमें सम्पन्न हुई और इसी उद्देश्यसे इसका आयोजन भी किया गया था। अतएव मेरा तो यही विश्वास है कि कभी न कभी आचार्य महाराजका इस ओर अवश्य ही ध्यान जायगा।

श्री ब केठ हीराकाजकी पाटनी (मिर्चाई) और ब काइमजकी का बितना भी कामार माया काम पोहा है। ये दोनों महागुमाब इस ऐतिहासिक नम्मीलनके कामाजक थे। ये दोनों महागुमाब नहीं जाते कि समारमें कनहका बातावरण बना रहे। इनके द्वारा बिना कन्या आतिथ्य संस्कार भी सहायनीय था। यह इन युवक बोधीका जीवन ब्रत मासूम रेटा है। जिस उत्साह और मिश्रलतासे इन्होंने अपने उत्तरवर्षावित्तका मिर्चाई किया उसका सम्बन्धमें वर्णन करना कठिन है।

इन सम्मेलनमें जिसने विद्याभोजन प्राप्त किया उसमेंसे कोई किसीके लिए गया नहीं था। मेरे लिए तो इनमेंसे कई विद्वान् युवक थे। कई युवकुल्य थे। कई समाज पीढ़ीके थे। ये सब तो मेरे लिए मान्य हैं श्री जो मुझसे पीढ़ीकी पीढ़ीमें जाते हैं उनके प्रति भी मेरे हृदयमें सदासे स्नेहका मास रहा है। मेरा विश्वास है कि इन सब विद्वानोंमें कसबकाबसे उत्तरवर्षावित्तकी जायदादा जायदाद डीनेपर वर्तमान इन्धकी स्थिति सम्यक्त होतमें देर नहीं लगेगी। सामाजिक क्षेत्रमें मतभेद होना कोई छुरी बात नहीं इन्धका मास नहीं होना चाहिए।

यहाँ विशेष कम्ते मुझे श्री युक्त पं कल्याणदासकाजी कास्तीका स्मरण कर केना आवश्यक प्रतीत होता है। उन सैमा सहिष्णु और विवेकधीक विद्वान् विरभा ही होना। मुझे तो उनका सदासे पुष्टक श्राव्य है। इन उत्तरवर्षाकी इसल सुन्दर कम्ते सम्पादित करनेमें उनकी सहायता एक सहयोगीके नाते विशेष कम्ते उत्कैमनीय है। उत्तरवर्षाकी वर्तमान रूप देखमें उनके बुद्धि बीजलकी बितनी भी प्रशंसा की जाय बोधी है।

श्री युक्त मेमिबन्धकी पाटनी कबपुरमें से मास इकीलिए इसका बीयवेष सुन्दर रंगसे हो सका। कबपुरमें उत्तरवर्षाके समय में और श्री युक्त पं कल्याणदासकाजी कास्ती इनके घर पर अपने ही घरमें बैठे रह रहे हैं इसने कपलकक जाय रहे। उनकी पूरा परिवार इस कोनोके आतिथ्यमें बुटा रहता था। उत्तरवर्षामें से मेरे एक सहयोगी रहे हैं वह विशेष उत्कैमनीय है।

श्री युक्त ब कल्याणदासकी (सोमपड़) स्वामीजीकी कामाके ही समान हैं। किन्तु वह उन्हें बड़ अनुमन हुआ कि कबपुरमें मेरी आश्रयवता है, वे उत्साह बड़ी का नये और प्रभाषाके संघर्ष करनेमें मेरी सहायता करने लगे। वे कल्याण महापरिणामी पुत्र हैं।

श्रीयुक्त बिमल भाई बम्बई एक कर्मठ व्यक्ति हैं। वे जिस कार्यमें बुट जाते हैं वहमेका नाम नहीं लेते। यही कारण है कि वे बम्बई मुमुक्षुमण्डलके अनी तो हैं ही काय ही विराज्जर सैन महागुमाब कनहलके भी मंत्री हैं। अब आवश्यकतावत लैकर २ छा के सम्पादक तक कबपुर पहुँचा देनेके लिए सोलबड़ मेरा तार पहुँचा तब से बड़ी है। जिसने सैमा जाय वह प्रत्येक कम्ते घर से आ गये और बोके सैने बनेका मैं इन कार्यको सम्पादित करूँगा। १ छा की सार्वजनिकी बात है २ छा की कबपुर पहुँचना है फिर भी बिमल भाई हाथो भर रहे हैं। उन्हें काम नौगा गया। रात्रिकी गायीसे वे कनहकाबाद आये और लीसे हवाई बड़ घर पहुँचकर किसी तरह कबपुरका हवाई लिख प्राप्त करनेमें से सफल हो गये। इन्होंने जो संकल्प किया था उसे पूरा किया। इसीसे उनकी समझना काफी का लज्जती है। कबपुरमें रहते समय आज सबक बापदा-गोश लज्जत बड़ी करते रहे। मैं बिलकुल निविण्य था।

इन प्रकार में देखना है कि वह जा इनमें सुन्दर रंगमें पूरा कार्य सम्पन्न हुआ वह सब श्री ब केठ हीराकाजकी पाटनी और श्री ब काइमजकी प्रभुति तब महागुमाबकी महोदयका भुरिषाण है अन्त में इन सबका पुन समाप्ति है।

यह तो सभी भुक्तभोगी जानते हैं कि प्रूफ करेक्शनके समय सावधानी रखते हुए भी स्वलन हो जाता है । अनेक अशुद्धियाँ भी रह जाती हैं, कहीं-कहीं शब्दोंमें उलट-फेर भी हो जाता है । अक्सर ऐसा होता है कि कभी-कभी प्रेसकापी सामने नहीं रहती और हठबडोमें प्रूफ करेक्शन करना ही पड़ता है । ऐसे समयमें एक शब्दका स्थान कोई नया शब्द भी ले लेता है । दृष्टिकी मन्दता और साधनोंकी अल्पता रहते हुए भी यद्यपि मैं पर्याप्त सतर्क रहा हूँ, फिर भी यदि कहीं कोई स्वलन आदि दिखलाई दे तो सवप्रथम उसकी सूचना मुझे ही जाय । मुझे मेरी असावधानी मालूम पड़नेपर मैं उसे सहर्ष स्वीकार कर लूँगा यही निवेदन है । ऐसी छोटी-छोटी बातोंके लिए तूल न दिया जाय ।

मेरी इच्छा तो यह रही है कि यदि दूसरा पक्ष स्वीकार कर ले तो इसके कतिपय उपयोगी परिशिष्ट बना दिये जायें । साथ ही इसमें जो मोटी अशुद्धियाँ और स्वलन प्रतीत हो उनका भी एक शुद्धिपत्र लगा दिया जाय । किन्तु समयाभावके कारण मैं ऐसा नहीं कर सका इसके लिए मैं पाठकोंसे क्षमा चाहता हूँ इसके सम्पादन और मुद्रणमें मुझे जो श्रम करना पड़ा उसको मैं ही जानता हूँ । उसकी व्यापक चर्चा करनेसे कोई लाभ नहीं ।

अन्तमें इतना लिखकर कि इसमें मेरा कुछ भी कर्तव्य नहीं है, जो कुछ भी है वह सब भगवद्वाणीका प्रसाद है इस वक्तव्यको पूरा करता हूँ ।

यदर्थमात्रापदवाक्यहीन मया प्रसादाद्यदि किञ्चनोक्तम् ।

तन्मे क्षमित्वा विदधातु देवी सरस्वती केवलयोधलब्धिम् ॥

श्री सन्मति जैन निकेतन

नरिया—वाराणसी

१०-२-६७

विनीत

फूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्री

विषय-सूची

१. शंका-समाधान १-७५

मगलाचरण	१
प्रथम दौर १-२	
शका १ और उसका समाधान	१-२
द्वितीय दौर ३-१०	
प्रतिशका २	३-६
प्रतिशका २ का समाधान	६-१०
तृतीय दौर १०-७५	
प्रतिशका ३	१०-३१
प्रतिशका ३ का समाधान	३२-७५
१ अव्यात्ममें रागादिको पौद्गलिक वतलानेका कारण	३८
२ समयसार गाथा ६८ की टीकाका आशय	४१
३ कर्मोदय जीवकी अन्तरंग योग्यताका सूचक है, जीवभावका कर्ता नहीं	४२
४ प्रस्तुत प्रतिशकामें उल्लिखित अन्य उद्धरणोंका स्पष्टीकरण	४३
५ सम्यक् नियतिका स्वरूप निर्देश	४५
६ प्रसंगसे प्रकृतोपयोगी नयोका खुलासा	४९
७ कर्ता-कर्म आदिका विचार	५०

२. शका-समाधान ७६-९२

प्रथम दौर ७६	
शका २ और उसका समाधान	७६
द्वितीय दौर ७७-८०	
प्रतिशका २	७७-७८
प्रतिशका २ का समाधान	७८-८०

तृतीय दौर ८०-९२

प्रतिशका ३	८०-८४
प्रतिशका ३ का समाधान	८५-९२
१ प्रथम-द्वितीय प्रश्नोत्तरोका उपसंहार	८५
२ प्रतिशका ३ के आधारसे विचार	८५

३. शका-समाधान ९३-१२८

प्रथम दौर ९३	
शका ३ और उसका समाधान	९३
द्वितीय दौर ९४-१००	
प्रतिशका २	९४-९८
प्रतिशका २ का समाधान	९८-१००
तृतीय दौर १०१-१२८	
प्रतिशका ३	१०१-११०
प्रतिशका ३ का समाधान	११०-१२८
१ प्रथम-द्वितीय प्रश्नोत्तरोका उपसंहार	११०
२ प्रतिशका ३ के आधारसे विचार	१११

४. शका-समाधान १२९-१५७

प्रथम दौर १२९	
शका ४ और उसका समाधान	१२९
द्वितीय दौर १३०-१३३	
प्रतिशका २	१३०-१३२
प्रतिशका २ का समाधान	१३२-१३३
तृतीय दौर १३३-१५७	
प्रतिशका ३	१३३-१४४
१ प्रश्न चारका परिशिष्ट	१४२
प्रतिशका ३ का समाधान	१४४-१५७

१ उपसंहार	१४४
२ प्रतिष्ठा १ के आधारसे विवेचन	१४४
३ प्रथम बारके परिचिष्टका उद्घाटन	१४४
५ अक्षा-समाधान १५८-१७६	
प्रथम दौर १५८-१५९	
अंका १ और उसका समाधान	१५९-१६१
द्वितीय दौर १६०-१७९	
प्रतिष्ठा २	१६०-१६६
१ अक्षरमें विभक्तिक	१६१
२ निर्वाग तथा मुक्तिका अविगत समय	१६१
३ अनिवार्य मुक्तिक	१६१
४ अक्षर-अक्षर परिवर्तन	१६१
५ अक्षर-अक्षर परिवर्तन	१६४
६ निमित्त-उपायकारक	१६४
७ कैवल्यानकी अपेक्षा	१६४
प्रतिष्ठा २ का समाधान	१६५-१७९
तृतीय दौर १७९-१८५	
प्रतिष्ठा ३	१७९-१८८
१ सिद्धि के अर्थमें नवी	१८१
२ करवानुपयोगसम्बन्धी विषयोंका विचार	१८४
३ स्वकाश	१८५
४ विभक्तिक अनिवार्य समय	१८७
५ अनिवार्य और मुक्तिका अनिवार्य का	१८८
६ अर्थका अनिवार्य परिवर्तन	१८९
प्रतिष्ठा ३ का समाधान	१८९-१९५
१ अक्षर का हाथ प्रत्येक अर्थका स्वकाशमें	
होना स्वीकार	१८९
२ कैवल्यान हाथ है अक्षर नहीं	१८९
३ अक्षर हाथमें पक्षका समान्य स्वीकृत है	१९१
४ अक्षर-अक्षर परका वास्तविक अर्थ	१९१
५ प्रत्येक अर्थमें अक्षरों का अक्षरों का स्वीकृत	१९२

१ निरवधारणसे अर्थ-अर्थका अपेक्षा	१९१
२ दो अक्षर और उनका समाधान	१९१
८ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का अक्षरों का	१९१
अक्षरों का अक्षरों का	१९१
९ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
१० अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
११ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
१२ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
१३ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
१४ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
१५ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
१६ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
१७ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
१८ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
१९ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
२० अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
२१ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
२२ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
२३ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
२४ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
२५ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
२६ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
२७ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
२८ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
२९ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
३० अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
३१ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
३२ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१
३३ अक्षर-अक्षरों का अक्षरों का	१९१

३४ स्वामी कार्तिकेयानुप्रेक्षाकी तीन गाथाएँ आदि	३२१	३८. कारणनुयोगसम्बन्धी विषयोंपर उपस्थित आपत्तियोंका समाधान	३३७
३५ प्रतिशक्ता ३ में उपस्थित ४ प्रमाणोंका स्वी- करण	३२५	३९ स्वकाल विचार	३५०
३६ प्रतिशक्ता तीनमें उपस्थित कतिपय तर्कोंका सप्रमाण खण्डन	३२७	४० दिव्यवृत्ति आदि सभी कार्य नियतक्रमसे ही होते हैं	३५३
३७ कर्मशास्त्रके अनुसार भी सब कार्य क्रम- नियमित ही होते हैं	३३०	४१ कर्मनिर्जरा और मुक्तिका काल नियत है, अनियत नहीं	३५४
		४२ कर्मोंका परिपाक प्रतिनियत ही होता है	३५७



જયપુર (સ્થાનિયા) તત્ત્વચર્ચા

श्री धीतरागाय नमः

प्रथम दोर

: १ :

आचार्य श्री विनयचन्द्र दास भण्डार

मगल भगवान् धीरा मगलं गीतमां गणी ।

मगल कुन्दकुन्दार्या जैतधर्मोऽस्तु मगलम् ॥

शका ?

द्रव्य कर्मके उदयसे संसारो आत्माका विकार भाव और चतुर्गति भ्रमण होता है या नहीं ?

समाधान

द्रव्य कर्मके उदय और समागो आत्माके विकार नात्र तथा चतुर्गतिभ्रमणमे व्यवहारमे निमित्त-
नैमित्तिक सम्बन्ध है, कर्ता-कर्म सम्बन्ध नहीं है । भगवान् कुन्दकुन्द एगी विषयको स्पष्ट करते हुए समय-
प्रामातमे लिखते हैं—

जीवपरिणामहेतु कम्मत्त पुग्गला परिणमंति ।

पुग्गलकम्मणिमित्त नहेव जीवो वि परिणमट् ॥८०॥

ण वि कुप्पट् कम्मगुणे जीवो कम्म तत्तव जीवगुणे ।

अण्णोण्णणिमित्तेण तु परिणाम जाण टोण्ह पि ॥८१॥

एण्ण कारणेण तु कत्ता आटा मण्ण भावेण ।

पुग्गलकम्मक्याण ण तु कत्ता मत्तभावाण ॥८२॥

अर्थ—पुद्गल जीवके परिणामके निमित्तसे कर्मरूप परिणमित होने है तथा जीव भी पुद्गल कर्मके
निमित्तसे परिणामन करता है । जीव कर्ममे विशेषताको (पर्यायको) उत्पन्न नहीं करता । उगी प्रकार कर्म
जीवमें विशेषताको (पर्याय) को उत्पन्न नहीं करता, परन्तु परस्परके निमित्तमे दोनोंका परिणाम जानो ।
इम कारणसे आत्मा अपने ही भावमे कर्ता है परन्तु पुद्गल कर्मक द्वारा किये गये समस्त भावोंका कर्ता
नहीं है ॥८०-८२॥

दो द्रव्योंको विविक्षित पर्यायमें निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध व्यवहार नयमे है इसका स्पष्टीकरण
पञ्चान्तिकायको गाथा ८६ को श्रीमन् अमृतचन्द्राचार्यवृत्त टीकासे हो जाता है । टीका इस प्रकार है—

तत्त एतेषामपि गति-स्थितिदर्शनादनुमीयते न तौ तयोर्मुद्ध्यहेतू । किन्तु व्यवहार-
व्यवस्थापितौ उदासीनौ ।

इम कारण एकके ही गति और स्थिति देखनेमें आती है, इसलिए अनुमान होता है कि वे गति-
स्थितिके मुख्य हेतु नहीं है । किन्तु व्यवहारनय द्वारा स्थापित उदासीन हेतु हैं ।

द्वितीय दौर

: २ :

नमः श्रीवन्द्यमानाय निर्धूतकलिलात्मने ।

सालोकानां त्रिलोकानां यद्विद्या दर्पणायते ॥

शका ?

द्रव्यकर्मके उदयसे सम्मारी आत्माका चिकारभाव और चतुर्गतिभ्रमण होता है या नहीं ?

प्रतिशका २

इस प्रश्नका उत्तर जो आपने यह दिया है कि 'व्यवहारमे निमित्त-नैमित्तिकसम्बन्ध है, कर्त्ता-कर्म सम्बन्ध नहीं है' सो यह उत्तर हमारे प्रश्नका नहीं है, क्योंकि हमने द्रव्यकर्म और आत्माका निमित्त-नैमित्तिक तथा कर्त्तृ-कर्मसम्बन्ध नहीं पूछा है ।

इस विषयमें आपने जो समयसारकी गाथा ८०, ८१, ८२ का प्रमाण दिया है वह प्रमाण आपके उत्तरके विरुद्ध पड़ता है, क्योंकि इन गाथाओंका स्पष्ट अर्थ यह है कि—

'पुद्गलोका कर्मरूप परिणमन जीवके भावोंके निमित्तसे होता है और जीवके भावोंका परिणमन पुद्गल कर्मके निमित्तसे होता है ।' ऐसा ही अर्थ आपने भी किया है । किन्तु ८१ वीं गाथाका अर्थ करते हुए आपने जो उसमें विशेषता (पर्याय) शब्दका प्रयोग किया है वह मूल गाथासे विपरीत है, क्योंकि विशेषता (पर्याय) परिणामको छोड़कर अन्य कुछ नहीं है । इसके सिवाय आपने इन गाथाओंका जो निष्कर्ष निकाला है वह भी बाधित है । साथ ही इस सम्बन्धमें जो कर्त्तृ-कर्म सम्बन्धका निषेध किया है वह भ्रम उत्पादक है, क्योंकि हमारा प्रश्न निमित्त-कर्त्ताके उद्देश्यसे ही है उपादान कर्त्ताके उद्देश्यसे नहीं है । जैसा कि पञ्चास्तिकायकी ८८ वीं गाथाकी टीकामें श्री अमृतचन्द्र सूरिने स्पष्ट रूपसे ध्वजाके फहरानेमें वायु-की हेतुकर्तृता बतलाई है ।

यथा हि गतिपरिणत प्रभञ्जनो वैजयन्तीनां गतिपरिणामस्य हेतुकर्ताऽवलोक्यते ।

इसी टीकामें—

यथा गतिपूर्वस्थितिपरिणतस्तुरङ्गो अश्ववारस्य स्थितिपरिणामस्य हेतुकर्ताऽवलोक्यते ।

वाक्य द्वारा घुड़सवारके रुकनेमें रुकै हुए घोड़ेको हेतुकर्ता माना है ।

पञ्चास्तिकायकी निम्नलिखित ५५ और ५८ वीं गाथाओंमें श्री कुन्दकुन्दाचार्यने कहा है कि कर्म प्रकृतियाँ जीवके नर-नारकादि पर्यायरूप भावोंके सत्का नाश और असत्का उत्पाद करती हैं ।

गेरहय-तिरिय-मणुषा देवा इदि णामसज्जदा पयडी ।

कुञ्जति सटो णास असटो भावस्स उप्पाद ॥ ५५ ॥

कम्मेण विणा उदय जीवस्स ण विज्जदे उवसमं वा ।

खइय खओवसमिय तम्हा भाव दु कम्मकदं ॥ ५८ ॥

इस प्रकार परमात्मके इस छतरनसे यह प्रकट होता है कि जो इच्छाओंकी विवर्धित पर्याप्त निमित्त-
निमित्तकसम्बन्ध व्यवहारनसे है, निवर्धननसे नहीं।

जो इच्छाओंकी विवर्धित पर्याप्त कर्तृ-व्यवर्धन नहीं है उगका स्पष्टीकरण करने हुए उपचार-
सारम कहा है—

कर्मव्यवसायात्मा एवा जीवस्य परिमार्गं पन्थाः ।

वाच्यंति कर्ममात्रं न हि तं जीवेन परिमिता ॥ २-७७ ॥ १९९ ॥

अर्थ—कर्मव्यवसाय एव जीवकी परिमितिने प्राप्त करके कर्ममात्रका प्राप्त होते है, जीव
जनको परिमिता नहीं है ॥ २-७७ ॥ १९९ ॥

इस विषयका विशेष स्पष्टीकरण करते हुए अमृतचन्द्र आचार्य उक्त गाथाकी टीकाम प्रकट है—

यतो हि पुण्यक्षेत्रावगाहजीवपरिणाममात्रं बहिरंगसाधनमाश्रित्य आर्ष परिणामविचारमन्तराणि
कर्मव्यवसायपरिणामसन्निवर्धनः पुण्यक्षेत्रावगाहः स्वयमेव कर्ममात्रेण परिमितिः । ततोऽवधारते न पुण्य-
विषयाणां कर्मव्यवसायं पुरयोऽस्ति ॥ १९९ ॥

अर्थ—कर्मव्यवसाय परिमिति होनेकी सन्निवर्धन पुण्यक्षेत्रावगाहसे मुक्त जीवके परिणाम-
मात्रका—जो कि बहिरंग साधन है उसका-मात्र केकर जीव जनको परिमितिवाका नहीं होने पर भी स्वयमेव
कर्ममात्रसे परिमिति होते है । इससे निश्चित होता है कि पुण्यक्षेत्रावगाहके कर्मपनेका कर्ता आत्मा नहीं
है ॥ १९९ ॥

इसीप्रकार इस उल्लेखसे यह भी प्रकट होता है कि कर्मव्यवसाय पुण्यक्षेत्रावगाह जीवके मापका
कर्ता नहीं है ।

इसप्रकार जो इच्छाओंकी विवर्धित पर्याप्त कर्तृ-व्यवर्धन सम्बन्ध नहीं है, फिर भी ज्ञानमय नहीं भी
जो इच्छाओंकी विवर्धित पर्याप्त कर्तृ-व्यवर्धन कहा है तो वह बहिरंग उपचारमयसे कहा है ।

जीवमिदं हेतुभूते व्यवस्यतु वस्तिनृप परिणामः ।

जीवेन क्व कर्म मन्वसि उपचारमन्त्रेण ॥ १-५७ ॥ (सम्यक्सार)

अर्थ—जीव निमित्तभूत होनेपर कर्मव्यवसाय परिणाम होता हुआ वैसकर जीवने कर्म किया वह
उपचारमात्रसे कहा जाता है ॥ १-५७ ॥

इसकी टीकाम इसी विषयकी स्पष्ट करते हुए अमृतचन्द्र आचार्य कहते है—

इह कर्तुं पीत्यर्थक्यप्रकृत्य स्वयमव्यवसायनिमित्तभूतस्यैवाव्यवसायपरिणामविचारमिति निमित्तमात्रमात्रमात्रेण
परिणामविचारमितिभूते सति सम्पन्नमात्रमात्र पीत्यर्थक्यं कर्मात्मना कृतमिति निर्भिकस्यविचारमन्त्रेण
अज्ञानां विकल्पपराधनायां परेषामस्ति विकल्पः । स उपचार एव न तु परमात्मनः ॥ १-५७ ॥

अर्थ—इस जोकर्म वास्तवमें आत्मा स्वभावसे पीत्यर्थक्य कर्मका निमित्तभूत न होने पर भी
अज्ञान विचारके कारण उसके निमित्तभूत अज्ञान व्यवसाय परिणाम करनेसे पुण्य कर्मका निमित्तभूत
होनेपर पुण्य कर्मकी उत्पत्ति होती है, इसलिए आत्माने कर्मको किया ऐसा विकल्प जन जीवके होता है
जो निर्भिकस्य विचारमन्त्रसे अज्ञ होकर विकल्पपराधन हो रही है । परन्तु आत्माके कर्मको किया यह उपचार
ही है, परमात्म नहीं ॥ १-५७ ॥

अर्थात् जो आत्माको परतन्य करते हैं वे कर्म हैं ।

समयसारकी निम्नलिखित गाथाये श्री कुन्दकुन्दाचार्यने पीद्गलिक कर्मका फल आत्माको दुःख होना बतलाया है—

अट्टविह पि य कम्म सठव पुद्गलमय जिणा त्रिति ।

जस्स फल त बुच्चइ दुक्खं ति विपच्चमाणस्स ॥ ४५ ॥

धवला पुस्तक ६ पृष्ठ ६ पर लिखा है—

त आवरेदि त्ति णाणावरणीय कम्म ।

अर्थात् आत्माके ज्ञानगुणका जो आवरण करता है वह ज्ञानावरण कर्म है ।

धवला पुस्तक ५ पृष्ठ १८५ तथा २२३ तथा पुस्तक १६ पृष्ठ ५१२ पर रागादि विभावभावोको कर्मजनित कहा है—

तथ औधमवो णाम अट्टकम्माणि अट्टकम्मजणिदजीवपरिणामो वा ।

इनके अतिरिक्त समस्त धवल, जयधवल, महाधवल, राजवार्तिक, श्लोकवार्तिक, सर्वार्थमिद्धि, गोम्मटसार, तत्त्वार्थसूत्र आदि सिद्धान्त ग्रन्थोमे आत्मा तथा द्रव्यकर्मोका परस्पर विकार्य-विकारभाव स्पष्ट बतलाया है ।

इसके आगे आपने जो पञ्चास्तिकायकी गाथा ८६ का उद्धरण दिया है, वह भी हमारे प्रश्नसे सगत नहीं है, क्योंकि यह उद्धरण उदासीन निमित्त कारणसे सम्बन्धित है । साथ ही स्वयं अमृतचन्द्र सूरिने उसी पञ्चास्तिकायकी ८७ और ९४ वीं गाथा की टीकामें उदासीनको भी अनिवार्य निमित्त कारण बतलाया है ।

गाथा ८७ की टीका—

तत्र जीव-पुद्गलौ स्वरस्य एव गतितत्पूर्वस्थितिपरिणामाप्रज्ञौ । तथोर्यटि गतिपरिणाम तत्पूर्व-स्थितिपरिणाम वा स्वयमनुभवतोर्यहिरङ्गहेतू धर्माधर्मौ न भवेता तदा तथोर्निरगलगतिस्थितिपरिणामत्वादल्लोकेऽपि वृत्ति केन वार्येत ?

अर्थ—वहाँ जीव और पुद्गल स्वभावसे ही गति और स्थिति परिणामको प्राप्त है । सो उनके इस परिणमनको स्वयं अनुभव करते हुए यदि धर्म और अधर्म द्रव्य बहिरङ्ग कारण न हो तो उनका यह परिणमन निरगल—निर्वाध हो जायगा और इस दशामें उनका सद्भाव अलोकमें भी कौन रोक सकेगा ?

गाथा ९४ की टीका—

यदि गतिस्थित्योराकाशमेव निमित्तमिष्येत् तदा तस्य सर्वत्र सद्भावाज्जीवपुद्गलाना गतिस्थित्योर्निर्भीमत्वात्प्रतिक्षणमलोको हीयते ।

अर्थ—यदि आकाश ही गति और स्थितिका कारण माना जाय तो उसका सर्वत्र सद्भाव होनेसे जीव और पुद्गलकी गति तथा स्थिति सीमा रहित हो जायगी अर्थात् वह अलोकमें भी होने लगेगी और ऐसा होनेसे अलोकका परिमाण प्रति समय कम होता जायगा ।

सर्वार्थसिद्धि अध्याय ५ सूत्र २२ में काल द्रव्यकी अनिवार्य उदासीन कारणता बतलाई है—

धर्मादीना द्रव्याणां स्वपर्यायनिर्जृतिं प्रति स्वात्मनैव वर्तमानानां बाह्योपग्रहाद्विना तद्रूप्यभावात् तत्प्रवर्तनोपलक्षित, काल ।

प्रवचनसारकी निम्नलिखित भाषा में भी पुस्तकभाषा में भी बनी प्रमुख आदि पर्यायों का नवीनीकरण माना है—

कर्म नामममर्गं समाप्तमप्यप्यथो सहायेन ।

अभिपूय परं तिरिचं भरद्वय वा सुर पुण्डि ॥ ११० ॥

इसकी टीका में भी अमृतचक्र चरिते भी इसकी पुष्टि की है । समग्रसारकी निम्नलिखित भाषा में टीका में भी अमृतचक्र चरिते में निम्नलिखित टीका है । यथा—

अनिर्वाणी योगोपयोगानेव तत्र निमित्तत्वेन कर्तारो ।

इत्यसंबद्धं लिखा है—

पुण्यकर्ममार्गो कथा वचनारो ह्यपिप्यथो ।

केवलकर्ममार्गो सुखचक्रो सुखसाधनं ॥ ४ ॥

स्वामिकारिणीयानुश्रुति की निम्नलिखित भाषा में लिखा है कि पुण्यकर्म में ऐसी शक्ति है कि वह आत्म-के केवलकर्म का विनाश कर देती है—

काचि अपुण्यं दीप्तिर्य पुण्यकर्मस्य परिसी लयी ।

केवलकर्मसहायो विनासितो जाह जीवस्त ॥ २११ ॥

देवानमकी—

होषावरणचोर्द्धागिनिर्गोपास्तवित्तावधान् ।

नचलितवा स्वहेतुज्यो नदिरन्तमस्तथा ॥ ४ ॥

कारिका सम्बन्धी अष्टशती में भी अकुरुतेवने लिखा है कि—

वचनसामर्थ्यानादिर्दोषः स्वपरपरिणामहेतुः ।

इसकी व्याख्या में भी विद्यानन्द स्वामी ने अष्टशती में अन्त में जोड़ बाकि दोष तथा अन्त में जोड़नीय आदि पदोपलब्धि कर्मों में परस्पर कार्य-कारणभाव विस्तार से बतकाया है ।

समग्रसारकी भाषा १३ की टीका में भी अमृतचक्र चरिते लिखा है—

तत्र विद्या-विक्रमयोगार्थं पुण्य तथा पापं आत्मार्थसाधनयोगमप्यत्र संभाव-संभावयोगार्थं संभवः स्वयमेकस्य पुण्यपापकर्मसंभारनिमित्तकमप्यत्रोक्तं । तदुक्तं च श्रीवा-नीवासिनि ।

श्री अमृतचक्र चरिते समग्रसारकच्छ १७४ में आत्मार्थ साधन विकारभाव केवल आत्मार्थ (अपाठन) में नहीं होता । पहले किये पर (कर्म) सम्बन्ध आवश्यक कारण बतकाया है ।

न चतु रागादिबिषयपरमात्मार्थसाधनो नास्ति वचनकल्पः ।

तस्मिन्निमित्त परसह एव वस्तुस्वभावोपपत्तिरिति तावत् ॥ १७५ ॥

समग्रसारकी निम्नलिखित भाषा में अष्टशती की वचनोपलब्धि कर्ता बतकाया है—

वचनारस्त ह्यपि पुण्यकर्मसंभारि केवलविधि ॥ ८४ ॥

श्री विद्यानन्द स्वामी ने कर्मका अन्त में जोड़ आत्मपरीक्षा के पुष्ट २४६ पर लिखा है—

जो परसहजी वचनविधि स परसहजी निमित्त वा वचनविधि कर्माणि ।

अर्थात् जो आत्माको परतन्त्र करते हैं वे कर्म हैं ।

समयसारकी निम्नलिखित गायामें श्री कुन्दकुन्दाचार्यने पौद्गलिक कर्मका फल आत्माको दुःख होना बतलाया है—

अद्विहं पि यं कम्म सठव पुद्गलमयं जिणा विति ।

जस्स फलं तं बुच्चइ दुक्खं ति विपच्चमाणस्स ॥ ४५ ॥

घबला पुस्तक ६ पृष्ठ ६ पर लिखा है—

त आवरेदि त्ति णाणावरणीयं कम्म ।

अर्थात् आत्माके ज्ञानगुणका जो आवरण करता है वह ज्ञानावरण कर्म है ।

घबला पुस्तक ५ पृष्ठ १८५ तथा २२३ तथा पुस्तक १६ पृष्ठ ५१२ पर रागादि विभावभावोंको कर्मजनित कहा है—

तत्थ ओधभवो णाम अट्ठकम्माणि अट्ठकम्मजणिदजीवपरिणामो वा ।

इनके अतिरिक्त समस्त घबल, जयघबल, महाघबल, राजवार्तिक, श्लोकवार्तिक, सर्वार्थसिद्धि, गोम्मटसार, तत्त्वार्थसूत्र आदि सिद्धान्त ग्रन्थोंमें आत्मा तथा द्रव्यकर्मोंका परस्पर विकार्य-विकारभाव स्पष्ट बतलाया है ।

इसके आगे आपने जो पञ्चास्तिकायकी गाथा ८६ का उद्धरण दिया है, वह भी हमारे प्रश्नसे सगत नहीं है, क्योंकि यह उद्धरण उदासीन निमित्त कारणसे सम्बन्धित है । साथ ही स्वयं अमृतचन्द्र सूरिने उसी पञ्चास्तिकायकी ८७ और ९४ वीं गाथा की टीकामें उदासीनको भी अनिवार्य निमित्त कारण बतलाया है ।

गाथा ८७ की टीका—

तत्र जीव-पुद्गलौ स्वरसत एव गतितत्पूर्वस्थितिपरिणामापन्नौ । तयोर्यदि गतिपरिणाम तत्पूर्वस्थितिपरिणाम वा स्वयमनुभवतोर्बहिरङ्गहेतु धर्माधर्मौ न भवेता तदा तयोर्निरगलगतिस्थितिपरिणामत्वादलोकेऽपि वृत्ति केन वार्येत ?

अर्थ—वहाँ जीव और पुद्गल स्वभावसे ही गति और स्थिति परिणामको प्राप्त हैं । सो उनके इस परिणमनको स्वयं अनुभव करते हुए यदि धर्म और अधर्म द्रव्य बहिरङ्ग कारण न हो तो उनका यह परिणमन निरगल—निर्वाध हो जायगा और इस दशामें उनका सद्भाव अलोकमें भी कौन रोक सकेगा ?

गाथा ९४ की टीका—

यदि गतिस्थित्योराकाशमेव निमित्तमिष्येत् तदा तस्य सर्वत्र सद्भावाज्जीवपुद्गलानां गतिस्थित्योर्निमीमत्वात्प्रतिक्षणमलोको हीयते ।

अर्थ—यदि आकाश ही गति और स्थितिका कारण माना जाय तो उसका सर्वत्र सद्भाव होनेसे जीव और पुद्गलकी गति तथा स्थिति सीमा रहित ही जायगी अर्थात् वह अलोकमें भी होने लगेगी और ऐसा होनेसे अलोकका परिमाण प्रति समय कम होता जायगा ।

सर्वार्थसिद्धि अध्याय ५ सूत्र २२ में काल द्रव्यकी अनिवार्य उदासीन कारणता बतलाई है—

धर्मादीनां द्रव्याणां स्वपर्यायनिवृत्तिं प्रति स्वात्मनैव वर्तमानानां बाह्योपग्रहाद्विना तद्बृत्त्यभावात् तत्प्रवर्तनोपलक्षितं कालं ।

अर्थ—यद्यपि इन्द्र्य अपनी-अपनी पर्यायकी उत्पत्तिके प्रति यद्यपि स्वयं ही प्रवृत्ति करते हैं तथापि बाह्य सहायकके बिना उसकी यह प्रवृत्ति नहीं हो सकती अतः उन्हें प्रवृत्तिमात्र का एक इन्द्र्य है ।

घटने को प्रवृत्तिगुणकारी भाषा १६२ तथा उसकी भी समुच्चयन दूरिकृत टीकाका उद्धरण दिया है उसमें स्वयं शब्दका अर्थ 'स्वयमेव' (अपने आप) न होकर 'अपने रूप' है । इसके अतिरिक्त उनमें जो यह प्रवृत्तिगुण निकाला है कि जो इन्द्र्योंकी विविधता पर्यायोंमें कर्तृ कर्म सम्बन्ध नहीं है उसका बाह्य प्रेरक उपकारकारणकी दृष्टिसे है, निमित्त कारणकी दृष्टिसे नहीं ।

सम्यक्कारकी भाषा १ २ में जो उपकार शब्द बताया है वह इस अर्थका स्रोतक है कि पुद्गलका कर्म रूप परिणमन पुद्गलमें ही होता है, बीच रूप नहीं होता । किन्तु बीचके परिणामोंका निमित्त पाकर होता है अर्थात् बीच पुद्गल कर्मोंका उपादान कर्ता नहीं निमित्त कर्ता है ।

आता है आप द्वारा मूल प्रवृत्ति का उत्तर देनेकी कृपा करने ।



अंगक समवाय कीरी अंगक गीतमो गायी ।

अंगक अंगकअंगयो अंगकमोअंगु अंगकम् ॥

प्रश्ना १

इन्द्र्य कर्मके उद्भवसे ससारी आत्माका विकारी भाव और चतुर्गति भ्रमण होता है या नहीं ?

प्रतिपक्ष २ का—समाधान

प्रतिपक्ष में १ में अंगकअंगयो अंगकमोअंगु अंगकम्—

(१) संवाचित या ८८ तथा २२ २८ प्र सार या ११७ व सार या १ की टीका इन्द्र्य व या ८ स्वा कर्मिके या २११ के स्तो वलो ४ स-धार या १३ टीका स-धार वलो १७२, स-धार या ८४ आन्वय पु २५२ स-धार या ५२ वचन पु १-पु १, और वचन पु २ पु १८२ २१२ तथा पुस्तक ११ पुस्त ३१२, इस प्रकार विभिन्न इन्द्र्योंके व्यवय १७ प्रमाणोंके आधारोंसे निमित्तमें हेतुगर्तुता सिद्ध करती हुए सहायी बीच और कर्मोपकरणों को निमित्त-निमित्तक सम्बन्ध है उसे बीच विज्ञानैवा प्रवृत्ति दिया गया है ।

(१) संवाचित या ८२ का उद्धरण किसी भी प्रकारके निमित्तिकी व्यवहार हेतु अतानेके किए प्रयुक्त किया गया है, वर उक्त प्रवृत्तिमें अतानेव अतानाया गया है ।

(१) संवाचित या ८७-८४ तथा सर्वां वि व २२ के उद्धरणों द्वारा अतानेव निमित्तिकी कार्यके प्रति अतिवर्धन निमित्तता सिद्ध की गई है ।

(४) प्र सार या ११ में व्यवयव पचन अर्थ प्रतिपक्षोंमें अपने आपका विवेककर 'अपने रूप' दिया गया है ।

(५) व सार या १ २ में आये हुए उपकार शब्दके अन्वयों अन्वयैवा प्रवृत्ति दिया गया है ।

समाधान इस प्रकार है—

(१) प्रतिशंका १ में विविध प्रमाण देकर जो ससारी जीव और कर्मोदयमें हेतुकर्तृता सिद्ध करने का प्रयत्न किया गया है सो ऐसा करनेमें क्या उद्देश्य रहा है यह समझमें नहीं आया । यदि हेतुकर्तृता सिद्ध करते हुए निमित्तोमें उदासीन निमित्त और प्रेरक निमित्त ऐसा भेद करनेका अभिप्राय रहा हो तो वह दृष्ट है, क्योंकि पचास्तिकाय गाथा ८८ में यह भेद स्पष्ट शब्दोंमें दिखलाया गया है । परन्तु वहाँ ऐसे भेदको दिखलाते हुए भी उक्त वचनके आधारसे यदि यह सिद्ध करनेका अभिप्राय हो कि प्रेरक कारणके बलसे किसी द्रव्यमें कार्य आगे-पोछे कभी भी किया जा सकता है तो यह सिद्ध करना सगत न होगा, क्योंकि हेतुकर्तृ पदका व्यपदेश निमित्तमात्र में देखा जाता है ऐसा आगम प्रमाण है । सर्वाथसिद्धिमें कहा भी है—

यद्येव कालस्य क्रियावत्त्व प्राप्नोति । यथा शिष्यो अधीते, उपाध्यायोऽध्यापयतीति ? नैव दोषः, निमित्तमात्रेऽपि हेतुकर्तृव्यपदेशो दृष्टः । यथा कारीषोऽग्निरध्यापयति । एव कालस्य हेतुकर्तृता ।

अर्थ—शंका—यदि ऐसा है तो कालको क्रियावत्त्व प्राप्त होता है । यथा—शिष्य पढता है, अध्यापक पढाता है ?

समाधान—यह कोई दोष नहीं, क्योंकि निमित्तमात्रमें भी हेतुकर्तृ व्यपदेश देखा गया है । यथा—कण्डेकी अग्नि पढाती है । इस प्रकार कालकी हेतुकर्तृता है ।

यह आगमवचन है । इससे यह ज्ञात तो होता है कि निमित्तकारण दो प्रकारके हैं—एक वे जो अपनी क्रिया द्वारा अन्य द्रव्यके कार्यमें निमित्त होते हैं और दूसरे वे जो चाहे क्रियावान् द्रव्य हो और चाहे अक्रियावान् द्रव्य हो, परन्तु जो क्रियाके माध्यमसे निमित्त न होकर निष्क्रिय द्रव्योंके समान अन्य द्रव्योंके कार्यमें निमित्त होते हैं । आचार्य पूज्यपाद सब निमित्तोको समान मानते हैं इस सिद्धान्तकी पुष्टि उनके द्वारा रचित इष्टोपदेशके इस वचनसे भी होती है—

नाज्ञो विज्ञत्वमायाति विज्ञो नाज्ञत्वमृच्छति ।

निमित्तमात्रमन्यस्तु गतेर्धर्मास्तिकायवत् ॥ ३५ ॥

अर्थ—अज्ञ विज्ञपनेको प्राप्त नहीं होता और विज्ञ अज्ञपनेको प्राप्त नहीं होता । किन्तु अन्य द्रव्य अपनी विवक्षित पर्यायके द्वारा उस प्रकार निमित्त है जिस प्रकार धर्मास्तिकाय गतिका निमित्त है ॥ ३५ ॥

इसका स्पष्टीकरण करते हुए इसी श्लोककी टीकामें लिखा है—

भद्र । अज्ञस्तत्त्वज्ञानोत्पत्त्ययोग्योऽभ्यादिर्विज्ञत्व तत्त्वज्ञत्व धर्माचार्याद्युपदेशसहस्रेणापि न गच्छति । तथा चोक्तम्—

स्वाभाविक हि निष्पत्तौ क्रियागुणमपेक्ष्यते ।

न व्यापारशतेनापि शुक्लवत्पाठ्यते एक ॥

तथा विज्ञस्तत्त्वज्ञानपरिणतोऽज्ञत्व तत्त्वज्ञानात्परिभ्रंशमुपायसहस्रेणापि न गच्छति । तथा चोक्तम्—

वज्रे पतस्यपि भयद्रुतविश्वलोके मुक्ताध्वनि प्रशमिनो न चलन्ति योगात् ।

योधप्रदीपहतमोहमहान्धकारा सम्यग्दृश किमुत शेषपरीपहेषु ॥

नन्वेव बाह्यनिमित्तोप-प्राप्तावीत्यत्राह—अन्वः पुन्युपविपत्तादिः प्रकृतावसमुपादमस्य
बोर्मिनिष्पन्नां स्वात् तत्र धोम्यताया एव साक्षात् सावकत्वात् ।

कस्या को यथा—इत्यत्राह—मतेरित्यादि । अथमर्थो यथा युगपद्वाचिगतिपरिणामीमुत्पत्तां
मावातां स्वकीया गतिक्रियैव गताः साक्षात्क्रिया । उद्गीकृत्ये उत्पत्ताः केनापि कतुमहाक्यत्वात् ।
वर्मास्तिकावस्तु मत्पुत्रप्रादकप्रत्यविशेषस्तत्त्वाः सहकारिकारणभावात् स्वात् । एव प्रकृतेऽपि । अतो
ध्वन्यहारादेव गुणैः सुस्पृष्टा प्रतिपत्तव्याः ।

हे मन् ! अत्र अर्थात् उत्पत्तज्ञानकी उत्पत्तिके किए बबोय्य असम्य आदि विज्ञापनेको अर्थात् उत्पत्त-
पनेको वर्माचार्य आदिके हजारे उपदेशोसे भी नहीं प्राप्त होता । कहा भी है—

कायकी उत्पत्तिमे स्वाभाविक क्रिया गुण अपेक्षित है, क्योंकि ईक्यों व्यापार करनेपर भी वह ठोठेके
समान नहीं पक्या जा सकता ।

उसी प्रकार किञ्च अर्थात् उत्पत्तज्ञानकसे परिणत हुआ बीच बहपनेको अर्थात् उत्पत्तज्ञानसे भ्रंसको
हजारों उपायोंके द्वारा भी नहीं प्राप्त होता । उही प्रकार कहा है—

मसे धातु है हुए समस्त कोऊपर बचके निरनेपर भी योग्ययोगि उपसमकी प्राप्त हुए बीच योगसे
बलायमान नहीं होते । जो फिर बीचकी प्रवीणसे जिनका मोड़की अप्यकार पण्ड हो गया है ऐसे सम्मन्वुति
बीच सेप वरीपहुँति बलायमान कैसे हो सकते हैं ।

किन्तु योग्यताका कौन निमित्त है । यथा—इसलिए यहाँ कहा है—मतेरित्यादि ।

जित प्रकार एक साथ होनेवाली वधि परिचापके सम्मुख हुए पचाबीकी अपनी गति वसित ही
वसिती साक्षात् क्रिया है । उसके विरुद्ध योग्यताके हीमिपर उसे कोई भी करनेमें समर्थ नहीं है । वर्मास्तिका
काय इत्ये वधिना उपवाहक इत्ये कितोप होकर वस (योग्यता) का सहचारी कारवमान है । इसीप्रकार
प्रकृतमें भी बलना चाहिये । इसलिये व्यवहारसे ही गुण आदि की सुस्पृष्टा जाननी चाहिए ।

इस प्रकार इष्टोपदेशके उक्त भागम वचन और उसकी टीकासे स्पष्ट बात होता है कि निमित्त
कारणमें पूर्णतः प्रकारसे जो भेद होनेपर भी उनकी निमित्तता प्रत्येक इत्येके कान्ति प्रति समान है ।
वार्त्तक साक्षात् उत्पत्तक कार्यकायकी योग्यता ही है, निमित्त नहीं ।

यह ठीक है कि प्रश्न १ का उत्तर देते हुए सम्मत्तारकी ८१ वीं १ तककी जिन तीन पाचाओंका
बहुरव देकर निमित्त-निमित्तिकभाव विज्ञापना गया है वहाँ वर्तु-वर्तु सम्मन्वका निर्देय मान इसलिये किन्ना
गया है ताकि कोई ऐसे ज्ञधमें न पड़ जाय कि यदि आगममें निमित्तमें वसुपनेका व्यवहारसे व्यवसेध किया
गया है तो वह वर्त्तुमें कर्ता बनकर वर्त्तुको उत्पन्न करता होना । वस्तुतः धीनागममें कर्ता तो उत्पादनको
ही स्वीकार किया है और यही कारण है कि जिलागममें कर्ताका कदाच 'ओ परिचयन करता है वह कर्ता
होता है वह किया गया है । समयगार कसधमें कहा भी है—

का कतिपयमि स कर्ता का परिणामा अपेक्षुताकम ।

का परिणतिः क्रिया सा प्रपमपि विम्व न वस्तुनया ॥५१॥

जो परिणतन करना है वह कर्ता है जो परिणाम होता है वह वर्त्तु है और जो परिणति होती है
वह क्रिया है । वास्तवमें ये तीनों अलग नहीं हैं ।

अतएव निमित्तकर्ताको व्यवहार (उपचार) से ही कर्ता मानना युक्ति-सगत है, क्योंकि एक द्रव्यका कर्तृधर्म दूसरे द्रव्यमें नहीं उपलब्ध होता । मात्र कार्यमें कौन द्रव्य उस समय निमित्त हेतु है यह दिखलानेके लिए ही कर्ता आदि रूपसे निमित्तका उपचारसे उल्लेख किया जाता है । स्पष्ट है कि प्रथम प्रश्नका जो उत्तर दिया गया है वह यथार्थ है ।

(२) पञ्चास्तिकाय गाथा ८९ मे नि सन्देहरूपसे उदासीन निमित्तकी व्यवहारहेतुता सिद्ध की गई है । पर इतने मात्रसे क्रियाके द्वारा निमित्त होनेवाले निमित्तको व्यवहार हेतु माननेमें कोई बाधा नहीं आती, क्योंकि अभी पूर्वमें दृष्टोपदेश टीकाका जो उद्धरण दे आये हैं उसमें स्पष्टरूपसे ऐसे निमित्तको व्यवहार हेतु वतलाकर इस दृष्टिसे दोनोंमें समानता सिद्ध की गई है ।

(३) ऐसा नियत है कि प्रत्येक द्रव्यके किसी भी कार्यका पृथक् उपादान कारणके समान उसके स्वतन्त्र एक या एकसे अधिक निमित्त कारण भी होते हैं । इसीका नाम कारक-साकल्य है । और इसीलिए जिनागममें सर्वत्र यह स्वीकार किया गया है कि उभय निमित्तसे कार्यकी उत्पत्ति होती है । श्री समन्तभद्र स्वामीने इसे द्रव्यगत स्वभाव इसी अभिप्रायसे कहा है । वे लिखते हैं—

वाहेतरोपाधिसमग्रतेऽय कार्येषु ते द्रव्यगत स्वभाव ।

नैवान्यथा मोक्षविधिश्च पुना तेनाभिव्यक्त्वमृपिर्बुधाना ॥—स्वयभू-रत्नोत्र ॥ ६० ॥

कार्यमें बाह्य और आभ्यन्तर उपाधिकी समग्रता होती है, यह द्रव्यगत स्वभाव है । अन्यथा अर्थात् ऐसा स्वीकार नहीं करनेपर पुरुषोंकी मोक्ष-विधि नहीं बन सकती । यही कारण है कि ऋषि स्वरूप आप बुधजनोंके द्वारा वन्दनीय है ।

यह तो है कि कार्यमें बाह्य और आभ्यन्तर उपाधिकी समग्रता होती है, क्योंकि ऐसा द्रव्यगत स्वभाव है कि जब निश्चय उपादान अपना कार्य करता है तब अन्य द्रव्य पर्यायद्वारा उसका व्यवहार हेतु होता है । पर नियम यह है कि प्रत्येक समयमें निमित्तकी प्राप्ति उपादानके अनुसार होती है । तभी जीवोंकी मोक्षविधि भी बन सकती है । जैसा कि भावार्थलिंगके होनेपर द्रव्यार्थलिंग होता है इस नियमसे भी सिद्ध होता है । यद्यपि प्रत्येक मनुष्य भावार्थलिंगके प्राप्त होनेके पूर्व ही द्रव्यार्थलिंग स्वीकार कर लेता है पर उस द्वारा भावार्थलिंगकी प्राप्ति द्रव्यार्थलिंगको स्वीकार करते समय ही हो जाती हो ऐसा नहीं है । किन्तु जब उपादानके अनुसार भावार्थलिंग प्राप्त होता है तब उसका निमित्त द्रव्यार्थलिंग रहता ही है । तीर्थंकरादि किसी महान् पुरुषको दोनोंकी एक साथ प्राप्ति होती हो यह बात अलग है, इसलिए प्रत्येक कार्यमें निमित्त अनिवार्य है ऐसा मानना यद्यपि आगमविरुद्ध नहीं है, पर इस परसे यदि कोई यह फलितार्थ निकालना चाहे कि जब जैसे निमित्त मिलते हैं तब वैसा कार्य होता है आगम-सगत नहीं है । उपचारसे ऐसा कथन करना अन्य बात है और उसे यथार्थ मानना अन्य बात है ।

(४) प्रवचनसार गाथा १६९ मे 'स्वयमेव' पदका अर्थ स्वय ही है अपने रूप नहीं । इसके लिए समयसार गाथा ११६ आदि तथा १६८ सख्याक गाथाओंका अवलोकन करना प्रकृतमें उपयोगी होगा । आगममें सर्वत्र 'स्वयमेव' पद 'स्वय ही' इसी अर्थमें व्यवहृत हुआ है । यदि कहीं 'अपने रूप' अर्थ किया गया हो तो वह प्रमाण सामने आना चाहिये ।

(५) समयसार गाथा १०५ में उपचारका जो अर्थ प्रथम प्रश्नके उत्तरमें किया गया है वह अर्थ सगत है । इसकी पुष्टि धवला पुस्तक ६ पृष्ठ ५९ से होती है । प्रमाण इस प्रकार है—

मुद्रा इति मोहनीयम् । एवं सति जीवस्य माहर्णीयस्य पस्यन्ति चिन्तासकमिन्द्रं प्रीयते। अत्रि
मन्त्रि दौमाहर्णीयं कर्ममन्त्रिन् उच्यते। कर्तारत्तमार्गीयस्य तथा उच्यते ।

विशेष द्वारा मोहित किया जाता है वह मोहनीय कर्म है ।

संका—ऐसा होनेपर जीवको मोहनीय कर्मपन्ना प्राप्त होता है ?

उत्तरावा—ऐसी आशंका नहीं करनी चाहिये क्योंकि जीवसे अविद्य (विद्येय संयोगस्य परस्पर
विच्छिन्न एक क्षेत्रावगाही) कर्मतंत्रकः पुनरावृत्त्यस्य उपचारे कर्तारपनेश आरोप कर देता कहा है ।

इस भावय नचर्म 'उपचारेण' और 'आरोपिय' पर ध्यान देने योग्य है । स्पष्ट है कि कर्मपन्ना
निष्पादक वस्तुतः उपादान कर्ता ही होता है । विमिश्रमें जो उपचारे कर्तारपनेश आरोप किया जाता है ।

तृतीय दौर

प्रश्न

द्रव्यकर्मके उद्यत्सं संसारो आत्माका विकार भाव और चतुर्गति प्रमाण होता है
या नहीं ?

प्रतिपत्ति ३

इस प्रश्नका उत्तर यह था कि जीवमें जो जीव आदि विकारी भाव उत्पन्न होते हुए प्रत्यक्ष देखे
जाते हैं क्या वे द्रव्य कर्मोपपत्ति के बिना होते हैं या द्रव्य कर्मोपपत्ति के अनुपपन्न होते हैं । संसारो जीवना को कर्म-
मरमरस्य चतुर्गति प्रमाण प्रत्यक्ष दिखाई दे रहा है क्या यह भी कर्मोपपत्ति के अभाव में हो रहा है या यह जीव
स्वतन्त्र अपनी बौद्धिकानुसार चतुर्गति प्रमाण कर रहा है ?

जापके द्वारा इस प्रश्नका उत्तर न तो प्रथम वस्तुत्वमें दिया गया है और न इस दूसरे वस्तुत्वमें
दिना गया है—यद्यपि जापके प्रथम वस्तुत्वमें ऊपर प्रतिपत्ति का उपस्थित करते हुए इस ओर जापना ध्यान
दिखाया गया था । जापने अपने बौद्धिक वस्तुत्व निमित्त कर्तार-कर्मको अप्रत्यक्ष चर्चा प्रारम्भ करके मूढ़
प्रश्नके उत्तरमें टांकेका प्रयत्न किया है ।

यह तो सर्व सम्यक् है कि जीव अनादि कालसे विकारी ही रहा है । विकारका कारण कर्मबन्ध है,
क्योंकि दो पञ्चभूतों परस्पर कर्म बिना ओझसे विकार नहीं होता । कहा भी है—

इच्छातो कोके विकारो भवेत् । —पद्मसंग्रहचरितसि १३-० ।

यदि जीव आदि विकारी पाषाणको कर्मोपपत्ति बिना मात्र जिन्ना जाने तो उपयोगके समान वे भी जीवके
स्वभाव भाव ही बन्धे और ऐसा मानने पर इस विकारी पाषाणका नाश न होनेसे मोक्षके अभावका प्रमाण
जापानेना कर्तार—

सत्कारकवर्तित्वम् । —आत्मपरीक्षा कर्मिका २ टीका

जो धर्म (मोक्ष) है और अकारण है यह मित्य होता है ।

अथवा मुक्त जीवके भी विकारी भावोका प्रसंग आ जायगा । यह प्रत्यक्ष देखा जाता है कि किसीमें ज्ञान अधिक है और किसीमें ज्ञान हीन है । एक ही पुरुषमें ज्ञानकी हीनाधिकता देखी जाती है । यह तरतमभाव निष्कारण नहीं हो सकता है । अतः ज्ञानमें जो तर-तमभावका कारण है वह ज्ञानावरण कर्म है । कहा भी है—

एदस्स पमाणस्स वड्ढिहाणितरतमभावो ण ताव णिक्कारणो, वड्ढि-हाणीहि विणा एगमरूवेणा-
वट्ठाणप्पसगादो । ण च एव, तहाणुचलभादो । तस्मा सकारणाहि ताहि होदच्च । ज त हाणितर-तममाव-
कारण तमावरणमिदि सिद्ध । —जयधवल १-५६

इसका तात्पर्य भाव ऊपर दिया जा चुका है ।

इस कर्मोदयसे जीवकी नाना अवस्था तथा विचित्र विकारी भाव हो रहे हैं, जिनका समयमार आदि ग्रन्थोंमें विवेचन किया है और वह इस प्रकार है—

समयसारकी वत्तीमवी गायामें आत्माको 'भाव्य' और फल देनेकी सामर्थ्य सहित उदय होनेवाले मोहनीय कर्मको 'भावक' बतलाया है । एकसौ-अठानवी गायामें कर्मोदय विपाकसे उत्पन्न होनेवाले विविध भावोको आत्मन्वभाव नहीं बतलाया है । गायी १६६ में—

पुद्गलकम्म रागो तस्स विवागोटओ हवदि एमो ।

और इसकी टीकामें—

अस्ति किल रागो नाम पुद्गलकर्म, तदुदयविपाकप्रभवोऽयं रागरूपो भावः ।

ये वाक्य दिये हैं, जिनमें बतलाया है कि राग पुद्गलकर्म है और पुद्गल कर्मके विपाककार उत्पन्न यह प्रत्यक्ष अनुभवगोचर रागरूप भाव है । और गायी २८१ की टीकामें लिखा है कि रागादिक भाव कर्मविपाक उदयसे उत्पन्न हुए हैं ।

पचास्ति कायकी गायी १३१ की टीकामें—

इह हि दर्शनमोहनीयविपाककलुपपरिणामता मोहः, विचित्रचारित्रमोहनीयविपाकप्रत्यये प्रीत्य-
प्रीती रागद्वेपो ।

इन वाक्योंमें बतलाया है कि निश्चयसे इस जीवके जत्र दर्शनमोहनीय कर्मका उदय होता है तब उसके रस विपाकसे समुत्पन्न अथद्धानरूप भावका नाम मोह है ।

गायी १४८ की टीकामें बताया है कि जीवके राग द्वेप मोहरूप परिणाम मोहनीय कर्मके विपाकसे उत्पन्न हुए विकार हैं—

जीवभात्र पुना रतिरागद्वेपमोहयुत मोहनीयविपाकमपादितविकार इत्यर्थः ।

१५० वीं गायीकी टीकामें बतलाया है कि वाम्तवमें मसारी जीव अनादि मोहनीय कर्मके उदयका अनुकरण करनेवाली परिणतिसे अशुद्ध है । और गायी १५६में बतलाया है कि वाम्तवमें मोहनीय कर्मके उदयका अनुकरण करनेवाली परिणतिके वशसे रजित उपयोगवाला वर्तता हुआ जीव पर द्रव्यमें शुभ या अशुभ भावको कर्त्ता है ।

अप्पा एगुहं अणुरहं अप्पु ण जाहं ण एहं ।

सुपणत्तपहं वि मज्झि जिय विहि आणहं विहि जेट ॥१-६६॥ —परमाण्वप्रकाश

अर्थ—हे जीव । यह आत्मा पंचके समान है । बाप न करी जाता है, न माता है । तीन कोशों में इस जीवको कम ही ने जाता है, कम ही के माता है ॥ १९१ ॥

कम्माई दिह-बन-बिचकगई गम्माई बज्रममगई ।

बाग-बिचकगगु जीवकड उपहि पाहहि छाई ॥ १-७८ ॥ -प प्र

अर्थ—जै ज्ञानावरण बाहिर कम बसवान् है बहुत है, भिन्नका भिन्नाप करना बचक्य है, इसकिने बिचने है बाप है और बचके समान अमेध है, इस ज्ञानावि मुनते कतुर जीवको छोटे मार्गमें पटकते है ॥

कम्माई बकिबाई बलिओ कम्मागु जलि कौह जगे ।

सक बकाह कम्म गछेहि हलीव जकिवि बय ॥ १९२ ॥ -मूकाराजना

अर्थ—अपतमें नर्म ही बलिचय बसवान् है, सगरे धुररा कोई भी बसवान् नहीं है । बंछे हाथी कमजबनका नाश करता है, बंछे ही यह बसवान् नर्म भी सर्व बन्नु बिद्या इध्य छटीर परिवार सामर्थ्य इरबाविका नाश करता है ॥ १९२ ॥

का बि भडम्मा हीसदि पुणकनुजस्म हरिसी सजो ।

कमकवाज्जमहावे विजासिरी काह जीवस्त ॥ २११ ॥ -स्वा का अ

अर्थ—पुण्यक इध्यकी कोई ऐसी अपूर्व समित है जो जीवके केवलज्ञानस्वभावको भी नष्ट कर देती है ॥

प्रश्न नं ५ के द्वितीय उत्तरमें स्वा का अ बाबा १९९ उद्धृत करते हुए आपने स्वयं स्वीकार किया है कि जीवका उपकार या नपकार शुभाशुभ नर्म करते हैं । तथा प्रश्न नं १९ के प्रथम उत्तरमें भी आपने यह स्वीकार किया है कि जीवमें बहुतसे नर्म ऐसे हैं जो बाधमुक्त हैं और जो उत्तारकी विस्मिन्न भूमिका एक आत्मामें वृद्धिबोधर होते हैं, उनके बाध उत्तमें उपजन्म नहीं होते ।

इन आयम प्रमाणोंमें सिद्ध होता है कि वास्तवमें विचारी मात्र इत्यकर्मोदयके अनुकूल होते हैं । समसहार पाया ५९ व २७८-२७९ में स्पष्टिक ज्विना वृत्ताप देकर वह सिद्ध किया गया है कि यद्यपि जीवका परिचयन स्वभाव है तथापि उसके मात्र कर्मोदयके द्वारा निये जाते हैं, इसीकिने ५ से १६ तक की पाबानों में यह बतकाया है कि ये रागादिक मात्र पौन्यकिक हैं और व्यवहार लयते जीवके हैं । समसहार मात्रा ९८ की टीकामें यह कहा गया है कि जिस प्रकार जीवों की उत्पत्ति होता है उसी प्रकार रागादि पुन्यक नर्मोदिये रागादि उत्पन्न होते हैं, इसी कारण विषयक मयसे रागादिक (मात्र) पौन्यकिक है । समसहार मात्रा ११९ ११९ में कहा है कि जिस प्रकार उपनीय जीवके जन्म है उस प्रकार श्रेय जीवके जन्म नहीं है ।

अन्य कारणों और कर्मोदयक कारणोंमें मीक्षिक अन्तर है क्योंकि बाह्य सामग्री और अन्तराधी जीव्यता मिश्रने पर कार्य होता है । किन्तु बाधिया कर्मोदयके साथ ऐसी बात नहीं है, वह ती अन्तरंग योग्यता वा लुप्त है । वैसे कि स्वयं योगान् पं फूलजन्म की ने कर्मजन्म पुस्तक ९ की प्रस्तावना पृ ४४ पर किया है—

अन्तरंगमें वैसी जीव्यताके अभावमें बाह्य सामग्री कुछ भी नहीं कर सकती है । जिस योग्यके राग मात्र वह हो गये हैं उसके सामने प्रत्येक रागकी सामग्री उपस्थित होने पर भी राग पैदा नहीं होता । इससे सा दृष्ट बहता है कि अन्तरंग जीव्यताके बिना बाह्य सामग्रीका मुख्य नहीं है । यद्यपि कम्मके विषयमें जी वैसा ही कहा जा सकता है पर कम और बाह्य सामग्रियों इन्हीं मीक्षिक अन्तर है । कम वैसी

योग्यताका सूचक है, पर बाह्य सामग्रीका वैसी योग्यतासे कोई सम्बन्ध नहीं। कभी वैसी योग्यताके सद्भावमें भी बाह्य सामग्री नहीं मिलती और उसके अभावमें भी बाह्य सामग्रीका संयोग देखा जाता है, किन्तु कर्मके विषयमें ऐसी बात नहीं है। उसका सम्बन्ध तभी तक आत्मामें रहता है जब तक उसमें तदनुकूल योग्यता पाई जाती है। अतः कर्मका स्थान बाह्य सामग्री नहीं ले सकती। अतः कर्मके निमित्त-से जीवकी विविध प्रकारकी अवस्था होती है और जीवमें ऐसी योग्यता आती है।

इसी बातको इष्टोपदेश पद्य ७ की टीका में कहा है —

मलविद्धमणेर्व्यक्तियथा नैकप्रकारत ।

कर्मविद्धात्मविज्ञप्तिस्तथा नैकप्रकारत ॥

अर्थ—जिस तरह मलके सम्बन्धसे मणिके अनेक रूप दीखने लगते हैं उसी तरह कर्मके सम्बन्धसे आत्माकी भी अनेक अवस्थाएँ दीखने लगती हैं ॥

इसी प्रकार पद्य ७ की टीकामें भी मदिराका दृष्टान्त देकर यह सिद्ध किया है कि जीव मोहनीय कर्मोदयके कारण पदार्थोंका वास्तविक स्वरूप नहीं जान सकता। इष्टोपदेशका वह पद्य इस प्रकार है—

मोहेन सवृत ज्ञान स्वभाव लभते न हि ।

मत्त पुमान् पदार्थानां यथा मदनकोद्वै ॥ ७ ॥

अर्थ—जिस तरह मादक कोदोके खानेसे उन्मत्त हुआ पुरुष पदार्थोंका यथार्थ स्वरूप नहीं जानता, उसी प्रकार मोहनीय कर्मके द्वारा आच्छादित ज्ञान भी पदार्थोंके वास्तविक स्वरूपको नहीं जान सकता ॥७॥

कर्म बलवान् है, उदयमें आकर नवीन कर्मोंका बन्ध जीवके साथ कर देता है। ऐसा ही श्री अमृतचन्द्र सूरिने कहा है—

किंत्वत्रापि समुल्लसत्यवशतो यत् कर्म वधाय तत् ॥११०॥ —कलश

अर्थ—किन्तु आत्मामें अवशाने जो कर्म प्रगट होता है वह वधका कारण है ॥११०॥

श्री प० फूलचन्द्रजी भी कर्मकी बलवत्ताको इन शब्दोंमें स्वीकार करते हैं—

कर्म तो आत्माकी विविध अवस्थाओंके होनेमें निमित्त है और उसमें ऐसी योग्यता उत्पन्न करता है जिससे वह अवस्थानुसार शरीर वचन मन और श्वासोच्छ्वासके योग्य पुद्गलोंको योग द्वारा ग्रहण करके तद्रूप परिणमाता है। —पचाध्यायी पृ० १५९ विशेषार्थ (वर्णां ग्रन्थमाला)

कर्मोंकी सदा एकसी दशा नहीं रहती। कभी कर्म बलवान् होता है और कभी जीव बलवान् हो जाता है। जब जीव बलवान् होता है तो वह अपना कल्याण कर सकता है। कहा भी है—

कथं चि बलिओ जीवो कथं चि कम्माइ हुति यलियाइ ।

जीवस्स य कम्मस्स य पुण्विस्सुइ वइराइ ॥ —इष्टोपदेश गाथा ३१ की टीका

अर्थ—कभी यह जीव बलवान् हो जाता है और कभी कर्म बलवान् होता है। इस तरह जीव और कर्मोंका अनादि कालसे परस्पर विरुद्ध वैर है ॥

इस कर्मकी बलवत्ताके कारण यह जीव अनादि कालसे चतुर्गति भ्रमण कर रहा है इस बातको श्री अकलकदेव राजवार्तिक पृ० २ में कहते हैं—

यथा बलीबद्धरिभ्रमजापादितागतभ्रान्तिं घटीयन्त्रभ्रान्तिजनितां बलीबद्धपरिभ्रमयामाये या गत-
भ्रान्त्यमावाद् घटीयन्त्रभ्रान्तिनिवृत्तिं च प्रपञ्चत उपकम्प सामान्यतो दृष्टानुमानाद् बलीबद्धतुल्यकर्मो-
द्भावापादितां क्षुगतत्वरगतभ्रान्तिं शास्त्र-मागसविधिधेयनाघटीयन्त्रभ्रान्तिजनितां प्रपञ्चत उपकम्प ज्ञान
इत्यवधारिभ्रान्तिनिवृत्त्यस्थ कमज उद्भावाभावे क्षुगतत्वरगतभ्रान्त्यमावात् संसारघटीयन्त्रभ्रान्तिनिवृत्त्या
मन्वितन्त्रमित्यनुमीयते वासी संसारघटीयन्त्रभ्रान्तिनिवृत्तिः स एव गीत इति ।

अर्थ—बैधे घटीयंत्र (रेंड) का घूमना उसके घुरेके घूमनेसे होता है और घुरेका घूमना उसमें घुरे
हुए बैधके घूमने पर । यदि बैधका घूमना बन्द हो जाय तो घुरेका घूमना रुक जाता है और घुरेके रुक जाने
पर घटीयंत्रका घूमना बन्द हो जाता है । उसी तरह कर्मोद्भवकी बैधके बन्दोपर ही चार घटिकी घुरेका
रुक जाता है और चतुर्घटिकी घुरा ही अनेक प्रकारकी घाटीरक मानसिक आदि वेदनाकी घटी-यंत्रको
घुमाता रहता है । कर्मोद्भवकी निवृत्ति होने पर चतुर्घटिका रुक रुक जाता है और उसके बन्दोसे संसार
की घटीयंत्रका परिचलन समाप्त हो जाता है, इसीका नाय मोक्ष है ।

इसी सम्बन्धमें निम्न प्रमाण भी बृहत् है—

प्रेषते कम बीधेन बीधः प्रेषत कमच्य ।

एतथा प्रेष्यो जात्यो बीजाविक्रममागच्छः ॥ १॥ —उपासकप्रबन्ध पृ २९

अर्थ—बीध कार्यको प्रेरित करता है और कम बीधको प्रेरित करता है । इन दोनोंका सम्बन्ध
मौल्य और तदविक्रमे समान है, कोई ठीकरा इन दोनोंका प्रेरक नहीं है ॥ १ ॥

नलेष्टान् कसत् कम विदुः स्वयमात्मनि ।

बीज्यमग्न्यु स्वतः किन्तु तथीप्यं बह्विसंजयम् ॥ २० ॥ —उपासकप्रबन्ध पृ १२

अर्थ—आत्मा स्वयं विदुः है और कर्म उसके नलेष्टका कारण है । वैधे बन्ध स्वयं बरम नहीं होता
आत्मके सम्बन्धसे उससे कर्मों का जाती है ॥ २० ॥

उपासक मोहमन्विष्टकमेव निर्वन् वेदाः स्वयं गतवृत्तकवचयेह्यु ।

संसारमीकरमहागहवाचराके इच्छा विचारविमुक्त इति कम समर्थाः ॥ ३॥ —आत्माबुधान्त

अर्थ—कर्मकी वृद्धा समस्त निर्वन्को ही मोहकी मरिचके मूर्च्छित करके उत्पत्त्यात् स्वयं ही ठनके
समान निर्वन् बनकर इच्छानुसार संसारकी भयलक महामन्त्रके मन्त्रमें लपका जात करता है । उससे रक्षा
करनेके लिए भक्ता बुद्धरा कील समर्थ है ? अर्थात् कोई नहीं ॥ ३॥

आपने स्वयं भी प्रश्न न कि उत्तर में कर्मकी वक्तवता स्वीकार करते हुए माना है कि कुछ कुछ
मरण आदि सब कर्मोद्भवके अनुसार होता है । किन्तु इस प्रश्नके उत्तरमें आप उसको स्वीकार नहीं कर रहे
हैं यह आश्चर्यकी बात है ।

मह हमारे प्रश्नका जवाब समस्त उत्तर है । प्रश्नका उत्तर न देकर आपने जो अप्रासंगिक विवेचन
पुस्तक निमित्तिवाद तथा बीकर्म आदि निमित्तके विषयमें कर दिया है जब उस पर भी विचार किया
जाता है—

आपने किया है कि—'प्रेरक कारणसे किसी इष्टमें कार्य जाने पीछे नहीं भी किया जा सकता है'
यही बह् विद्व करणा संभव न होगा । आत्मा ऐसा विचारा समित नहीं है ।

(अ) सर्व कार्योंका सर्वथा कोई नियत काल हो ऐसा एकान्त नियम नहीं है, क्योंकि प्रवचनसारमें श्री अमृतचन्द्र आचार्यने कालनय और अकालनय, नियतिनय और अनियतिनय इन नयोकी अपेक्षा कार्यकी सिद्धि बतलाई है और ऐसा प्रत्यक्ष भी देखा जाता है, और किसीने कोई क्रम नियत भी नहीं किया है। अतः आगे पीछे करनेका प्रश्न ही नहीं उठता।

(आ) कर्मस्थितिवधके नमय निषेक रचना होकर यह नियत हो जाता है कि अमुक कर्म वर्गणा अमुक समय उदयमें आवेगी, किन्तु वन्वावाँलके पश्चात् उत्कर्षण, अपकर्षण, स्थितिकाडकघात, उदीरणा, विपाकनिर्जरा आदिके द्वारा कर्मवर्गणा आगे पीछे भी उदयमें आती है जिसको कर्मशास्त्रके विशेषज्ञ भलीभांति जानते हैं। किन्तु इतना नियत है कि कोई भी कर्म स्वमुख या परमुखरूपसे अपना फल दिये बिना अकर्म-भावको प्राप्त नहीं होता। (जयधवल पु ३ पृ० २४५)। इस विषयका विशेष विवेचन प्रश्न न० ५ के पत्रक में किया जावेगा तथा आगे भी यथा अवसर कुछ लिखा जावेगा।

आपने लिखा है कि—‘दो द्रव्योंकी विवक्षित पर्यायोंमें निमित्त-नैमित्तिकसम्बन्ध व्यवहारनयसे है, निश्चयनयसे नहीं।’ सर्वत्र स्थान २ पर इसीपर जोर दिया गया है। ‘व्यवहारनय’के पूर्व ‘मात्र’ शब्द लगाकर या उसका अर्थ ‘उपचार’ करके यह भी दर्शाया गया है कि व्यवहारसे जो कथन है वह वस्तुतः वास्तविक नहीं है।

यदि नयोके स्वरूप तथा विषयपर ध्यान दिया जाय तो स्पष्ट हो जाता है कि निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्धका कथन निश्चयनयसे होनेका प्रसंग ही उत्पन्न नहीं हो सकता है। जो विषय जिस नयका है उसका कथन उस ही नयसे किया जा सकता है, अन्य नयसे नहीं। यदि उस ही विषयको अन्य नयका विषय बना दिया जायगा तो सर्व विप्लव हो जायगा और नय विभाजन अर्थात् नय व्यवस्था भी समीचीन नहीं रह सकेगी। जैसे प्रत्येक द्रव्य व्यवहार नयकी अपेक्षासे अनित्य है। यदि निश्चयनयकी अपेक्षामें भी द्रव्यको अनित्य कहा जायगा तो व्यवहारनय तथा निश्चयनयमें कोई अन्तर ही न रहेगा। दोनों एक ही हो जायेंगे। द्रव्यको नित्य बतलानेवाला कोई नय ही न रहेगा। इस प्रकार द्रव्यके दूसरे धर्मका कथन नहीं हो सकनेके कारण वस्तु स्वरूपका ज्ञान एकांगी (सर्वथा एकान्तरूप) एव मिथ्या हो जायगा। अर्थात् द्रव्य एकान्ततः (सर्वथा) अनित्य हो जायगा और इस प्रकार पूर्ण क्षणिकवाद आ जायगा। अतः अनित्यताका कथन व्यवहारनयसे ही हो सकता है, निश्चयनयसे नहीं हो सकता है। निश्चयनय तो व्यवहारनयके विषयको ग्रहण करनेमें अवयुरूपके समान है। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि व्यवहारनयका विषय होनेसे अनित्यता प्रामाणिक, वास्तविक या सत्य नहीं है। अनित्यता भी उतनी ही प्रामाणिक, वास्तविक व सत्य है जितनी नित्यता।

यदि व्यवहारनयके विषयको प्रामाणिक नहीं माना जायगा तो व्यवहार नय मिथ्या हो जायगा, किन्तु आगममें प्रत्येक नय प्रामाणिक माना गया है। जो परनिरपेक्ष कुनय होता है उसीको मिथ्या माना गया है, सम्यक् नयको मिथ्या नहीं माना गया है।

एक द्रव्यके खण्ड या दो द्रव्योंका सम्बन्ध व्यवहारनयका विषय है। अतः दो द्रव्योंका सम्बन्ध होनेके कारण निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्धका कथन व्यवहारनयसे ही हो सकता है, निश्चयनयसे नहीं। जैसे पर द्रव्यों के साथ जो शेष-ज्ञायकसम्बन्ध है उसका कथन व्यवहारनयसे ही हो सकता है, निश्चयनयसे नहीं। वृत्ति यहाँ भी दो द्रव्योंका सम्बन्ध है। जैसे वर्णको आँख ही बतला सकती है, नाक आदि अन्य इन्द्रियाँ नहीं।

अतः नाकादि अन्य इन्द्रियोत्ते वर्ण नहीं है—यह कहनेका प्रसङ्ग ही नहीं जाता है। इसी प्रकार निमित्त-नैमित्तिकसम्बन्ध निश्चय सबसे नहीं यह प्रसङ्ग ही उत्पन्न नहीं होता क्योंकि जो इन्द्रियाका सम्बन्ध निश्चय-मयका विषय ही नहीं है।

पुनरथ—जापने सिद्धा है कि संतारी आत्माके विकारभाव तथा चतुर्गति भ्रमभवे इत्येक कर्मके उदयका व्यवहारसे निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध है, कर्तृकर्मसम्बन्ध नहीं है। यदि जापने अपने उत्तरमें एक श्राव पर यह जो सिद्धा है कि 'इन्द्रियोत्ती विवक्षित पर्यायोंमें कर्तृकर्मसम्बन्ध नहीं है, फिर भी ज्ञानमें कहीं भी जो इन्द्रियाकी विवक्षित पर्यायोंमें कर्तृ-कर्मसम्बन्ध कहा है वही वह उपचारमात्रके कहा है। इससे यह तो फलित हो ही जाता है कि आमयमें इत्येक कर्मके उदयका आत्माके विकारभाव और चतुर्गति भ्रमभवे वाच कर्तृकर्म-सम्बन्धका प्रतिपादन किया गया है और आमयका वह प्रतिपादन जापको भी स्वीकार है। केवल जाप उस कर्तृ-कर्मसम्बन्धको उपचारमात्र स्वीकार करके कार्यके प्रति निमित्तकी अकिञ्चित्करता सिद्ध कर देता चाहते हैं। इस तरह हमारे जापके मध्य मत्तमेव केवल इतना ही यह चला है कि वही ह्याप पक्ष आत्माने उत्पन्न होनेवाले रागादि विकार और चतुर्गतिभ्रमभय रूप वार्मकी उत्पत्तिमें इत्येककर्मके उदयरूप निमित्तकारण या निमित्तकत्तको सहकारी कारण या सहकारी कर्तृके रूपमें कार्यक (उपयोगी) मानता है वही जापका पक्ष उसे उपचरित कहकर उक्त कार्यमें अकिञ्चित्कर अर्थात् निरर्थक (निरूपयोगी) मानता है और तब जापका पक्ष अपना वह सिद्धान्त निश्चित कर लेता है कि कार्य केवल उपादानकी अपनी सामर्थ्यसे स्वतः ही निष्पन्न हो जाता है। उसकी निष्पत्तिमें निमित्तकी कुछ भी अपेक्षा नहीं रह जाती है। अब कि ह्याप पक्ष यह घोषणा करता है कि अनुसन्ध तर्क और ज्ञान सभी प्रमाणोंसे यह सिद्ध होता है कि यद्यपि कार्यकी निष्पत्ति उपादानमें हुआ करती है अर्थात् उपादान ही कार्यरूप परिचय होता है फिर भी उपादान की उस कार्यरूप परिचयमें निमित्तकी अपेक्षा बरतार बनी हुई है अर्थात् उपादानकी जो परिचय भागमें स्वपरप्रत्यय स्वीकार की गयी है वह परिचय उपादानकी अपनी परिचय होकर भी निमित्तकी सहायतासे ही हुआ करती है, अपने जाप नहीं हो जाया करती है। चूंकि आत्माके रागादिरूप परिचय और चतुर्गति भ्रमभवे घटका (अश्रमाका) स्वपरप्रत्यय परिचय भाग मात्र प्रतिपादित किया गया है, अतः वह परिचय आत्माका अपना परिचय होकर भी इत्येककर्मके उदयकी सहायतासे ही हुआ करता है। कैसे—

यः चात्तु रागादिनिमित्तमात्रमात्रमात्रमात्रो याति यथाकथञ्चन।

तस्मिन्निमित्त परस्मै पक्ष अस्तुस्वभावोऽभ्युदेति तावत् ॥१०५॥

—समवसतः—आत्माक्याति हीन कथञ्चन

इसमें अमृतपत्र सुरिने स्पष्ट कर दिया है।

कथञ्चनका भाव यह है कि आत्माने उत्पन्न होनेवाले रागादिवाचोक्त आत्मा स्वयं निमित्त नहीं है किन्तु परवस्तुके घटपट्टे ही आत्माने रागादियोग कराने होते हैं, जिस प्रकार कि सूर्यकाण्ड यदि परके घंघरसे ही तबनुक्त विविध रंगोंके रूप परिचय होता है। वस्तुका स्वभाव ही ऐसा है कि परवस्तुके संयोगसे वह तबनु-रूप परिचय करती रहती है।

इसी बातको 'बीजपरिभाषा है'— इरावति धमनसारकी ५ वीं भाषा भी पुष्ट कर रही है, जिसको आपने अपने पत्रकी पुष्टिके लिये अपने उत्तरमें उपस्थित किया है, लेकिन जिसके निषेध हम अपनी द्वितीय प्रतिबंधकमें किष्ट चुके हैं कि वह भाषा आपके मन्त्राय के विरुद्ध ही अतिप्राम प्रयुक्त करती है। याने बीजके

परिणमनकी नहायतामें ही पुद्गल कर्मरूप परिणमन करते हैं और पुद्गल कर्मकी सहायतासे ही जीव रागादि विभावरूप परिणमन करता है ।

समयसारकी ८२वीं गाथा भी ऐसी बातको बतला रही है कि ८० और ८१वीं गाथाओंके अनुसार चूँकि पुद्गलका ही कर्मरूप परिणमन होता है । पुद्गलमें होनेवाला कर्मरूप वह परिणमन आत्माका परिणमन नहीं है, वह तो उस परिणमनमें केवल निमित्तकारण (सहकारी कारण) या निमित्त कर्ता (सहकारी कर्ता) ही होता है । इसी प्रकार आत्माका ही रागादिरूप परिणमन होता है । आत्मामें होनेवाला रागादिरूप वह परिणमन पुद्गलका परिणमन नहीं है, वह तो उस परिणमनमें केवल निमित्तकारण (सहकारी कारण) या निमित्त कर्ता (सहकारी कर्ता) ही होता है, इसलिए आत्मामें जो भी परिणमन होता है उसके होनेमें यद्यपि पुद्गल कर्मका सहयोग अपेक्षित होता है, लेकिन उस परिणमनका उपादान कारण या कर्ता आत्मा ही होता है, पुद्गल कर्म नहीं । इसी तरह पुद्गलमें जो भी (कर्म नोकर्मरूप) परिणमन होता है, यद्यपि उसके होनेमें आत्माके रागादि भावोंका सहयोग अपेक्षित होता है, लेकिन उस परिणमनका उपादान कारण या कर्ता पुद्गल ही होता है आत्माके रागादिभाव नहीं ।

समयसारकी ८०, ८१ और ८२वीं गाथाओंके उक्त अभिप्रायको लक्ष्यमें रखकर ही समयसारकी निम्नलिखित गाथाका अर्थ करना चाहिये—

जीवमिह हृदुभूदे यधम्मं तु पस्सिदूणं परिणामं ।

जीवेण कदं कम्म भण्णदि उपयारमत्तेण ॥१०५॥

वह अर्थ इस प्रकार है कि चूँकि जीवका सहयोग मिलने पर ही पुद्गल कर्मका वन्वरूप परिणमन देखा जाता है, इसलिये जीवने पुद्गलका कर्मरूप परिणमन कर दिया—ऐसा उपचारमात्रसे अर्थात् निमित्त-नैमित्तिकभावकी अपेक्षासे कहा जाता है । यहाँ पर 'उपचारमात्रसे' इस पदका अर्थ निमित्त-नैमित्तिकभावमें ही उल्लिखित ८०, ८१ और ८२ वीं गाथाओंके आधार पर करना सुसंगत है । तात्पर्य यह है कि लोकव्यवहार में जिस प्रकार उपादानोपादेयभावकी अपेक्षा शिष्यका अध्ययन करना और निमित्त-नैमित्तिक भावकी अपेक्षा उपाध्यायका शिष्यको पढ़ाना दोनों ही वास्तविक हैं उसी प्रकार उपादानोपादेयभावकी अपेक्षा पुद्गलका कर्मरूप परिणत होना और आत्माका रागादिरूप परिणत होना तथा निमित्त-नैमित्तिक भावकी अपेक्षा जीव द्वारा पुद्गलका कर्मरूप किया जाना और पुद्गल द्वारा आत्माका रागादिरूप किया जाना दोनों ही वास्तविक हैं । तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें तत्त्वार्थमूत्रके अध्याय प्रथम सूत्र ७ की व्याख्या करते हुए आचार्य विद्यानन्दिने भी पृष्ठ १५१ पर उपादानोपादेयभावके समान निमित्त-नैमित्तिक भावको वास्तविक ही कहा है । वह कथन निम्न प्रकार है—

सहकारिकारणेन कार्यस्य कथं तद् (कार्यकारणत्वम्) स्यादेकद्वयप्रत्यासत्तेरभावादिति चेत्, कालप्रत्यासत्तिविशेषात् तस्मिन्निदि । यद्वनन्तरं हि यदवश्यं भवति तत्तस्य सहकारिकारणमितरत्कार्यमिति प्रतीतम् । न चेदं सहकारित्वं क्वचिद् भावप्रत्यासत्तिं क्षेत्रप्रत्यासत्तिर्वा, नियमाभावात् । निकटदेशम्यापि चक्षुषो रूपज्ञानोत्पत्तौ सहकारित्वदर्शनात्, सदृशकादेश्चासुवर्णस्वभावस्य सौवर्णकटकोत्पत्तौ । यदि पुनर्यावत्क्षेत्रं यद्यस्योत्पत्तौ सहकारि दृष्टं यथाभावं च तत्तावत् क्षेत्रं तथाभावमेव सर्वत्रेति नियता क्षेत्रभाव-प्रत्यासत्तिः सहकारित्वं कार्यं निगद्यते, तदा न दोषो, विरोधाभावात् । तदेव व्यवहारनयसमाश्रयणे कार्य-कारणभावो द्विष्टः सम्वन्धः सयोगसमवायादिवत् प्रतीतिसिद्धत्वात् पारमार्थिक एव न पुनः कल्पनारोपितः, सर्वथाप्यनवद्यत्वात् ।

अर्थ—सहकारी कारखाने साथ कार्यका कार्यकारणमात्र कैसे सिद्ध होता है ? क्योंकि सहकारी कारण और कार्यमें एक इच्छाका अभाव है, यदि ऐसा कहा जाय तो इसका उत्तर यह है कि सहकारिकारणके साथ कार्यका कार्यकारणमात्र का कारणत्वसिद्धिके रूपमें माना गया है, क्योंकि जिसके अन्तर को अन्तर्गत होता है वह सहकारी कारण कहा जाता है और दूसरा कार्य कहा जाता है ऐसा ही प्रतीत होता है। ऐसा सहकारित्व कहीं पर भी मान्यतावादी अथवा क्षेत्रप्रत्यासत्तिकता नहीं होता है, क्योंकि इनका निश्चय बनता नहीं है। देखनेमें आता है कि निम्न दोहों में स्थित वाक्यों की सम्बन्धकी उत्पत्तिमें सहकारिता होती है इसी प्रकार सुबर्णमाषके रहित अर्थात् लोह वायुमें मिश्रित संयुक्त (संज्ञा) आदि को भी सुबर्णमिश्रित कटक आदि की उत्पत्तिमें सहकारिता होती है। यदि चित्तने क्षेत्रों को जिस कार्यकी उत्पत्तिमें सहकारी कारण होता है, इसी प्रकार को जिस वास्तव्यसे सहकारी कारण होता है वह सबसे पहले और उस मान्यतामें सहकारी होता है—ऐसी क्षेत्र और वास्तव्य प्रत्यासत्तिकता कार्यमें सहकारित्व कहा दिया जाय तो फिर काळ प्रत्यासत्ति की तरह क्षेत्र प्रत्यासत्ति और वायु प्रत्यासत्तिकता भी सहकारित्वको माना जा सकता है। इसमें कोई विरोध नहीं है। इस प्रकार व्यवहारगतका आशय क्षेत्रों पर दो प्रकारोंमें रहनेवाला कार्यकारणमात्रका सम्बन्ध भी संयोग और समन्वय आदिसे समान प्रतीतिष्ठित होनेके अर्थ परमाधिक ही है, कल्पना हाथ आयेपित नहीं है; बल्कि कि वह सर्वथा निर्वोच है।

इसी प्रकार अष्टवर्गमें श्रीमत् भट्टकर्मकरैवमेव भी सहकारी कारणको कार्यके प्रति उपादानके सिद्धे सहयोगिताके रूपमें प्रतिपादित किया है। वह बचन निम्न प्रकार है—

सहसामन्वयमन्वयवद्विकिर्लक्ष्यं किं सहकारिकारण इत्यादि ?

—अष्टवर्गकी श्रुति १. ५

अर्थ—इसकी अर्थात् उपादानकी जसामर्थका अर्थन नहीं करते हुए सहकारिकारण यदि अर्थ-वित्कार ही बना रहता है तो उस हालतमें वह सहकारी कारण कहा जा सकता है क्या ? अर्थात् नहीं कहा जा सकता है।

वे सब आशयके प्रमाण सहकारी कारणको और निमित्तनिमित्तिकभावकी वास्तविक तथा कार्यके प्रति सार्थक और उपयोगी ही सिद्ध करते हैं, केवल कल्पनाप्रेरित या अपरिचित नहीं। इसलिये समवहारकी 'जीवन्ति हेतुमूले— गाथामें पठित उपचार सम्बन्धका अर्थ कल्पना या आरोप न करके निमित्तनिमित्तिकभावका अर्थ हमने किया है वही सुसंगत है।

इसी प्रकार उक्त गाथाकी 'इह लक्ष्य वीर्यपक्षिकर्मणः— इत्यादि रूप को टीका आशय्यं अनुवचनने की है उसमें भी उपचार सम्बन्धका अर्थ निमित्तनिमित्तिकभावका ही किया गया है। उपर्युक्त टीका निम्नप्रकार है—

इह लक्ष्य वीर्यपक्षिकर्मणः स्वमात्राद्विनिमित्तमूलेऽप्यप्रमत्तमात्रेणान्वितमिनिमित्तमूलेनाश्वत्थमात्रेण वरि-
कमनादिमिनीमूले सति सम्यग्मात्रत्वात् वीर्यपक्षिकं कर्मण्यमा कुतमिति विरिक्तव्यविशेषवचनद्वयानां
विकल्पवशात् परेपामसि विवक्ष्यः स उपचार एव न तु परमात्रः ॥ १. ५ ॥

अर्थ—यद्यपि आत्मा (बुद्ध) स्वभावरूपसे वीर्यपक्षिक कर्मका (बुद्धलक्षके कर्मका परिचयनका) निमित्तभूत नहीं है तथापि अनादिप्राकृते उसकी विभावस्थिति रहनेके कारण वीर्यपक्षिक कर्ममें निमित्तभूत अज्ञानके रूपमें परिणमन होनेके अर्थके (आशयिक) निमित्त बन जाने पर ही बुद्धलक्षक कर्मका परिचयन

होता है, इसलिये आत्मा द्वारा पुद्गलका कर्मरूप परिणमन किया गया—ऐसा विकल्प उन लोगोका होता है जो निर्विकल्प विज्ञानधनसे भृष्ट अर्थात् विकारी परिणतिमें वर्तमान अतएव विकल्पपरायण हैं। लेकिन 'आत्मा द्वारा पुद्गलका कर्मरूप किया जाना' यह उपचार ही है अर्थात् निमित्तनैमित्तिकभावकी अपेक्षासे ही है, परमार्थरूप नहीं है अर्थात् उपादानोपादेयभावकी अपेक्षासे नहीं है ॥१०५॥

आचार्य अमृतचन्द्रने जो यह समयसार कलश रचा है—

य परिणमति स कर्ता य परिणामो भवेत्तु तत्कर्म ।

या परिणति क्रिया सा त्रयमपि भिन्नं न वस्तुतया ॥ ५१ ॥

इसमें 'जो परिणमन होता है अर्थात् जिसमें या जिसका परिणमन होता है वह कर्ता है' कर्ताका यह लक्षण उपादानोपादेयभावको लक्ष्यमें रखकर ही माना गया है, परन्तु इस पर ध्यान न देते हुए उस लक्षणको सामान्यरूपसे कर्ताका लक्षण मानकर निमित्तनैमित्तिकभावकी अपेक्षा आगममें प्रतिपादित कर्तृकर्मभावको उपचरित (कल्पनारोपित) मानते हुए आपके द्वारा निमित्तकर्ताको अकिंचित्कर (कार्यके प्रति निरूपयोगी) करार दिया जाना गलत ही है, क्योंकि निमित्तकर्ताकी समयसार गाथा १०० में आचार्य कुन्दकुन्दने तथा इसकी टीकामें आचार्य अमृतचन्द्रने सार्थकरूपमें ही स्वीकार किया है, जो निम्न प्रकार है—

जीवो ण करेदि घट णेव पड णेव सेसगे दब्बे ।

जोगुवओगा उप्पादगा य तेसिं हवदि कत्ता ॥ १०० ॥

गाथाका अर्थ—जीव घट, पट और शेष सभी द्रव्योको नहीं करता है, किन्तु जीवके योग और उपयोग ही उनके कर्ता है तथा उनका कर्ता आत्मा है ॥१००॥

टीका—यत्किंल घटादि क्रोधादि वा परद्रव्यात्मक कर्म तदयमात्मा तन्मयत्वानुपगाद् व्याप्यव्यापकभावेन तावन्न करोति, नित्यकर्तृत्वानुपगात् निमित्तनैमित्तिकभावेनापि न तत्कुर्यात् । अनित्यौ योगोपयोगावेव तन्न निमित्तत्वेन कर्तारौ, योगोपयोगयोस्त्वात्मविकल्पव्यापारयो कदाचिदज्ञानेन करणादात्मापि कर्तास्तु तथापि न परद्रव्यात्मककर्मकर्ता स्यात् ॥ १०० ॥

अर्थ—जो घटादि अथवा क्रोधादिरूप परद्रव्यात्मक कर्म है उसको यह आत्मा नामका द्रव्य व्याप्यव्यापकभावसे अर्थात् उपादानोपादेयभावसे तो करता नहीं है, क्योंकि इस तरहसे उसमें तन्मयत्व (परद्रव्यात्मक घटादि और क्रोधादिरूप कर्ममयत्व) का प्रसंग उपस्थित होता है तथा वह आत्मा नामका द्रव्य परद्रव्यात्मक घटादि और क्रोधादिरूप कर्मको निमित्तनैमित्तिकभावरूपसे भी नहीं करता है, क्योंकि निमित्तनैमित्तिकभावरूपसे कर्ता मानने पर उसका (आत्माका) शाश्वत होनेके कारण परद्रव्यात्मक घटादि और क्रोधादिरूप कर्मके करनेमें नित्यकर्तृत्व प्रसक्त हो जायगा, अत आत्मद्रव्य स्वयं कर्ता न होकर उसकी अनित्यभूत योग और उपयोगरूप पर्याय ही परद्रव्यात्मक घटादि अथवा क्रोधादिरूप कर्मकी निमित्तरूपसे कर्ता होती है। यद्यपि आत्मा स्वके विकल्प और व्यापाररूप योग तथा उपयोगको कदाचित् अपनी विभावपरिणतिके कारण करता है, अत आत्मा भी कर्ता होता है तो भी वह (आत्मा) परद्रव्यात्मक कर्मका कर्ता नहीं होता है। अर्थात् आत्माके अनित्यभूत योग और उपयोग ही परद्रव्यात्मक कर्मके निमित्तरूपसे कर्ता होते हैं ॥१००॥

इस प्रकार 'य परिणमति स कर्ता' कर्ताके इस लक्षणके आधार पर आपके द्वारा निमित्तकर्तृत्वको उपचारसे (कल्पनारोपितरूपसे) कर्तृत्व बताना असंगत ही है।

आपने अपने उत्तरमें निमित्तकर्ताको उपचारसे (कल्पनारोपितरूपसे) कर्ता माननेमें यद्यपि यह

मुनिता ही है कि 'एक इच्छा का कर्तृ धर्म दूसरे इच्छा में नहीं उपलब्ध होता' लेकिन इससे भी निमित्तनर्तका उप-
चारसे (कल्पनापेक्षितकर्मसे) कर्तृत्व समन्वित नहीं होता ॥ क्योंकि इस मुनितासे केवल इस बातका ही समर्थन
होता है कि निमित्तका कोई भी धर्म कार्यमें प्रयोज्य नहीं पाया है, निमित्तकर्म कोई कर्ता ही नहीं होता—
यह बात इससे समन्वित नहीं होती है और भूँकि ऊपर किये अनुसार निमित्तकर्म कर्ता भाग्य प्रतिपादित है
इसलिये निमित्तकर्म कर्ताको वास्तविक स्वीकार करना पसन्द नहीं है बल्कि उसे भाग्ये द्वारा उपचारसे
अर्थात् केवल कल्पितकर्मसे स्वीकार करना ही पसन्द है ।

आद्यममें सर्वत्र कार्यकारणभावको अन्वय-व्यतिरेकके आधार पर ही माना गया है अर्थात् जिस वस्तुका
जिस कार्यके साथ अन्वय-व्यतिरेक पाया जाता है वह वस्तु उस कार्यके प्रति कारण होती है ऐसा कथन
भावनाका है यथा—

अन्वयव्यतिरेकसमन्वितकर्मो हि सत्त्व कायकारणभावः । तौ च कार्यं प्रति कारणव्यापारसम्ब-
न्धभावोपपद्यते पुनस्तत्सम्बन्ध कदाचन प्रति । —सम्यक्त्वसम्बन्ध तृतीय सत्सुखे सूत्र १३ की व्याख्या ।

कार्यकारणभाव सर्वत्र अन्वय और व्यतिरेकके आधार पर ही माना चाहिये । वे अन्वय और व्यति-
रेक कार्यके प्रति कारणव्यापारसम्बन्ध ही उत्पन्न होते हैं, जैसे कि कदाचन प्रति पुन्यकारके अन्वय और व्यतिरेक
उत्पन्न होते हैं ।

इसमें उपलब्धन स्वरूपके समान निमित्तकारणमें भी कार्यके प्रति अन्वय और व्यतिरेक माने पड़े हैं,
अतः जिस प्रकार कार्यके प्रति उपलब्धनमूल वस्तु अपने ईपसे अर्थात् अन्वयकर्मसे वास्तविक कारण होती है
उसी प्रकार कार्यके प्रति निमित्तमूल वस्तु भी अपने ईपसे अर्थात् उपलब्धनके सहकारिकर्मसे वास्तविक कारण
होती है । उसकी (निमित्तमूल वस्तुकी) यह उपलब्धन सहकारिताकर्म कारणता वास्तविक नहीं है ।

वास्तविक बात यह भी है कि आद्यममें स्वपरप्रत्यय परिष्कारकर्म कार्यकी समानकर्मसे उपपत्तिवत्त्व
माना गया है । यथा—

पूर्वं हुसबोगमिषा अनुभास्यकमना कल्पया जहा (महिषा) पिङ्ग-वृद्ध-वत्स-वीर-अक-कुंभारा
दीर्घं बहुधावधानुभास्ये । —अथर्व १३ पृ ३४९

अर्थ—इसी प्रकार हिंसयोगादिकर्मसे अनुभासका कथन करना चाहिये । जैसे—मिट्टी पिङ्ग वत्स
अक वीर, अक और कुम्हार आदिका बटोरानाकर्म अनुभाव ।

कदाचित् यह कथन स्वपरप्रत्यय परिष्कारकी प्रत्ययसंश्लेषकर्मताका स्पष्ट उपलेश दे रहा है ।

आद्यममें उपचारकी व्याख्या इस प्रकार की गई है—

मुक्त्याभावे सति प्रतीकने विभिन्न च उपचारः प्रवर्तते । —आकाशवद्वति

अर्थ—मुक्तका अभाव रहते हुए यदि प्रयोजन और निमित्त उपस्थित हैं तो उपचारकी प्रवृत्ति
होती है ।

उपचारकी यह व्याख्या स्पष्ट बतला रही है कि जहाँ उपचारकी प्रवृत्तिके लिए प्रयोजन तथा
निमित्त हों वहीपर वह उपचारप्रवृत्ति कृता करती है । जैसे जहाँ प्राणीका वा वाक्यमें छिपा
उपचार कोकमें छिपा जाता है । इन दोनों स्थानोंमें भूँकि उपचारप्रवृत्तिके लिए प्रयोजन तथा निमित्त
दोनोंका सम्बन्ध पाया जाता है, अतः जहाँ प्राणीका और वाक्यमें छिपा उपचार संयत है । जहाँ
प्राणीका उपचार करनेके लिये जहाँ प्राणी जानेवाली वाक्यसम्बन्धता ही निमित्त है और कोकमें इस उप-

प्राणसरक्षकताके रूपमें अन्नका महत्त्व प्रस्थापित करना ही प्रयोजन है। इसी प्रकार बालकमें सिंहका उपचार करनेके लिये बालकमें पाया जानेवाला सिंह सदृश शौर्य ही निमित्त है और इस तरह सिंहके सदृश शौर्य गुण सपन्नताके रूपमें बालककी प्रसिद्धि करना ही प्रयोजन है। इस तरह निमित्त और प्रयोजनका सद्भाव रहते हुए ही अन्नमें प्राणोका तथा बालकमें सिंहका उपचार किया गया है। इसी प्रकार आगममें भी उपचार प्रवृत्तिके दृष्टान्त उपलब्ध होते हैं। जैसे परार्थानुमान यद्यपि ज्ञानात्मक ही है, परन्तु उसका उपचार वचनमें किया गया है, क्योंकि वचन ज्ञानरूप परार्थानुमानका कारण होता है।

तद्वचनमपि तद्धेतुत्वादिति । -परीक्षामुख सूत्र ५६

यहाँपर कारणमें कार्यका उपचार किया गया है। इसमें भी उपचार प्रवृत्तिके लिये निमित्त और प्रयोजनका सद्भाव है। इन सब दृष्टान्तोंके आधारपर प्रकृतमें हमारा आपसे यह कहना है कि निमित्त नामकी वस्तुमें कारणत्व या कर्तृत्वका जब आपको उपचार करना है तो इस उपचार प्रवृत्तिके लिये यहाँपर निमित्त तथा प्रयोजनके सद्भावकी भी आपको खोज करनी होगी, जिसका (निमित्त तथा प्रयोजनके सद्भावका) यहाँपर सर्वथा अभाव है। यदि आपकी दृष्टिमें निमित्तमें कारणता या कर्तृत्वका उपचार करनेके लिये यहाँपर निमित्त तथा प्रयोजनका सद्भाव हो, तो बतलाना चाहिये। यदि आप कहें कि कार्यके प्रति निमित्त नामकी वस्तुका जो उपादानके लिये सहयोग अपेक्षित रहता है यही यहाँपर उपचार प्रवृत्तिमें निमित्त है और इस तरह कार्यके प्रति निमित्त नामकी वस्तुकी उपयोगिताको लोकमें प्रस्थापित कर देना ही प्रयोजन है तो इस विषयमें हम आपसे केवल इतना ही कहना चाहते हैं कि निमित्तका कार्यके प्रति उपादानको सहयोग देना यदि आपको मान्य हो जाता है तो इससे फिर निमित्तकी वास्तविकता ही सिद्ध हो जाती है। ऐसी हालतमें उसे उपचरित कैसे कहा जा सकता है ?

‘उपादीयते अनेन’ इस विग्रहके आधारपर ‘उप’ उपसर्गपूर्वक आदानार्थक ‘आ’ उपसर्ग विशिष्ट ‘दा’ धातुसे कतकि अर्थमें “ल्युट्” प्रत्यय होकर उपादान शब्द निष्पन्न हुआ है, जिसका अर्थ यह होता है कि जो परिणमनको स्वीकार करे, ग्रहण करे या जिसमें परिणमन हो उसे उपादान कहते हैं। इस तरह उपादान कार्यका आश्रय ठहरता है। इसी प्रकार ‘निमेद्यति’ इस विग्रहके आधारपर ‘नि’ उपसर्ग पूर्वक स्नेहार्थक ‘मिद्’ धातुसे कतकि अर्थमें ‘क्त’ प्रत्यय होकर निमित्त शब्द निष्पन्न हुआ है। मित्र शब्द भी इसी ‘मिद्’ धातुसे ‘क्र’ प्रत्यय होकर बना है। इस प्रकार जो मित्रके समान उपादानका स्नेहन करे अर्थात् उसकी कार्यपरिणतिमें जो मित्रके समान सहयोगी हो वह निमित्त कहलाता है। इस विवेचनसे यह बात अत्यन्त स्पष्ट हो जाती है कि कार्यके प्रति निमित्त उपचरित (काल्पनिक) नहीं है, बल्कि उपादानके सहयोगीके रूपमें वह वास्तविक ही है।

इस प्रकार आगममें जहाँ भी निमित्तनैमित्तिकभावको लेकर उपचारहेतु या उपचारकर्ता, व्यवहारहेतु या व्यवहारकर्ता, वाह्य हेतु या वाह्य कर्ता, गौण हेतु या गौण कर्ता आदि शब्द प्रयोग पाये जाते हैं उन सबका अर्थ निमित्तकारण (सहकारी कारण) या निमित्तकर्ता (सहकारी कर्ता) ही करना चाहिए। उनका आरोपित हेतु (काल्पनिक हेतु) या आरोपित कर्ता (काल्पनिक कर्ता) अर्थ करना असंगत ही जानना चाहिए। इसी प्रकार आगममें जहाँ भी उपादानोपादेयभावको लेकर परमार्थ हेतु या परमार्थ कर्ता, निश्चय हेतु या निश्चय कर्ता, अन्तरंग हेतु या अन्तरंग कर्ता, मुख्य हेतु या मुख्य कर्ता आदि शब्द प्रयोग पाये जाते हैं उन सबका अर्थ उपादान कारण या उपादान कर्ता ही करना चाहिए। इसका कारण यह है कि कार्यकरणत्वकी

दृष्टिसे जब विचार किया जाता है तो निमित्त और उपादान दोनों ही कारण स्वपरप्रत्ययक्य क्रममें उपान-
क्यसे ही अपने-अपने स्वभावानुसार अपने-अपने अंगोंसे उत्पन्न या उपयोगी हुआ करते हैं। ऐसा नहीं है कि
उक्त स्वपरप्रत्ययक्य कार्यको केवल उपादान ही सम्पन्न कर देता है और निमित्त अन्तर्गत केवल हाविटी ही
दिना करता है। इस विषयमें आचार्य विद्यालम्बिके निम्नलिखित बचनोपर भी ध्यान देना जरूरी है—

सुखं हि सुखजत्वाविश्रम्भायद्विज्ञात् सदैव केयूरादिसम्बन्धपर्यायविज्ञायासद्विधि तथा
परिणमनरानिष्ठकजायाः प्रतिविशिष्टान्तस्सामग्र्याः सुखभकारकान्तपाराद्विज्ञायात्वात् तद्विश्रामग्र्याः
सन्निपात केयूरादिसम्बन्धान्नोपपद्यते ।

—अद्वैतसूत्र १५

अर्थ—सुखरूपत्वादि इत्यादिस्वयं एव और केयूरान्तिके जाकारभूत पर्यायक्यमें अस्तु सुख अन्त
ही केयूरान्तिके जाकारभूते परिणत होनेकी शक्तिक्य अन्तरंग सामग्री और स्वर्णकारके व्यापार जादिक्य
बहिर्गम सामग्रीका सन्निपात हो जानेपर केयूरान्तिके जाकारक्यसे उत्पन्न होता है ।

इसके साथ ही इस बातपर भी ध्यान देना आवश्यक है कि उपादान कारककी सामानता रहते हुए
भी निमित्तकारककी विविधताके अवलम्बनसे कार्यों में भी विविधता देखी जाती है। स्वामी सन्तुष्टाने
कहा भी है—

कामादिप्रमथजिज्ञासमवस्थानुसंगता ३१९९३ —देवतामस्तोत्र

—अद्वैतसूत्र २६०

अर्थ—पौष्टिकिक क्रमोंके सम्बन्धे अनुसार ही बीजोंमें कायाविकी विविधक्यता हुआ करती है ।

इस विषयमें प्रबन्धसार भाषा २३६ की टीकाकी निम्नलिखित पंक्तियाँ भी वृक्ष्य हैं—

बभैकैयामपि बीजानां दृग्भिवैरीत्यादिपिबैरीत्वं तत्रैकस्यापि प्रसस्तागन्धस्वस्व द्रुमोप-
योगस्य वाग्वैरीत्यात्तत्रैरीत्वं कारणमित्येवात्माविशेषस्यावस्थान्मात्रिणात् ।

अर्थ—बिज प्रकार द्रुमिकी विपरीततासे एक ही प्रकारके बीजोंमें कार्योत्पत्तिकी विपरीतता देखी
जाती है उसी प्रकार एक ही उदाहरण सुमेलयोग भी पात्रोंकी विपरीतताके कारण फलमें विपरीतता आ देता
है, क्योंकि कारणमित्येसे कार्यमें विशेषताका होना अवश्यमात्र है ।

इस प्रसंगसे स्पष्ट है कि निमित्तकारक उपादानकी कार्यपरिणतिमें केवल हाविटी ही नहीं दिना
करता है, बल्कि अपने अंगोंसे उपादानका अनुबन्धन किया करता है ।

इसमें अपनी द्वितीय प्रतिक्रियामें भी ऐसे बहुतसे भाग्य प्रमाण उपस्थित किये हैं जिनसे ठिठ होता है
कि निमित्तोंका कार्य उपादानको कार्यके प्रति लक्ष्यता पहुँचाना ही रहा करता है । इत्यन्तमें बिज प्रकार
उपादानकारक अपने-अपने जाने कार्यके माध्यममें वास्तविक हैं, बचार्थ है और उद्भूत है उसी प्रकार
निमित्तकारक भी अपने-अपने जाने कार्यके प्रति उपादान उद्भापीक्यमें वास्तविक है, बचार्थ है और
उद्भूत है ।

जाने अपने उत्तरमें कदापीन और ज़ेरक ऐसे दो गैर स्वीकार कर लिए वह दो प्रसंगोंकी बात
है, परन्तु आप इन दोनोंके बर्तनोपरको अभी तक माननेके लिए तैयार नहीं हैं ऐसी स्थितिमें आपकी इस
बेवक्यकी सम्मतिना कोई अर्थ ही नहीं रहा जाता है । आप लिखते हैं कि 'पंचासितान् भाषा ३३ में

निमित्तों उदासीन और प्रेरक दोनों दो भेद व्यापार निचे गये हैं। मालूम पड़ता है कि केवल इसीलिये ही आप निमित्तों के प्रेरक और उदासीन ये दो भेद मानने के लिए बाध्य हुए हैं, परन्तु इनमें पाया जानेवाला बन्त आपसे मान्य नहीं है। यही कारण है कि इस प्रमाण आपने 'निमित्तोऽधीते, उपाध्यायोऽध्यापयति' इस प्रेरक निमित्तो उदाहरणसे साथ 'कारीयोऽनिगध्यापयति' इस उदासीन निमित्तको गमाया रंग दिया है और अपने इस अभिप्रायको सर्वोपनिश्चित करने द्वारा नगमित करने का भी प्रयत्न किया है। लेकिन इस प्रयत्नमें आप इसलिए गफलत नहीं हो सारते हैं कि सर्वोपनिश्चित यह वचन केवल इतनी ही बात बतलाता है कि हेतुकर्तृ शब्दका प्रयोग उदासीन और प्रेरक दोनों प्रकारके निमित्तों के विषयमें आगममें किया गया है, जिसके माननेमें हमें भी कोई आपत्ति नहीं है। किन्तु उनमें पाये जानेवाले घनत्वका निषेध उनमें समर्थित नहीं होता है। इस विषयमें आपने अपने उत्तरमें सर्वोपनिश्चित उक्त उदाहरणों उद्धृत किया है और उनका अर्थ भी किया है, परन्तु उनका अभिप्राय ही आपने गलत लिया है, था आप इस पर पुनः ध्यान दें।

आगे आपने लिखा है कि 'निमित्त कारण दो प्रकार के हैं—एक वे जो अपनी क्रिया द्वारा अन्य द्रव्यके कार्यमें निमित्त होते हैं और दूसरे वे जो चाहे क्रियामान् हो और चाहे अक्रियावान् हो, परन्तु जो क्रियाके माध्यमसे निमित्त न होकर निमित्त द्रव्योत्पत्ति गगान ही अन्य द्रव्योंके कार्यास निमित्त होते हैं।' इस विषयमें हमारा कहना यह है कि यदि सभी प्रकारके निमित्त उपादानके कार्य करते समय केवल हाजिरी ही दिया करते हैं तो क्रियाके माध्यमसे निमित्त होना तथा क्रिया करते हुए या न करते हुए भी क्रियाके माध्यमके बिना ही निमित्त होना इन दोनों व्यस्वभावों में कोई अन्तर नहीं रह जाता है। कारण कि आपके मतानुसार सभी निमित्तोंका कार्य उपादानके कार्य करते समय उगनी केवल हाजिरी बजाना ही है, इसलिये जब आगममें प्रेरक और उदासीन दो प्रकारके पृथक् पृथक् निमित्त बतलाये गये हैं और उन्हें आपने भी निरच्छलभावसे स्वीकार कर लिया है तो इन दोनोंके अन्तरमें भी आपको स्वीकार कर लेना चाहिये। वह अन्तर यह है कि जिस अर्थ वस्तुके व्यापारके अनुसार उपादानके कार्यमें वेशिष्ट आता है वह वस्तु प्रेरक निमित्त कहलती है। जैसे द्वितीय प्रतिपादक ऐसे आगम प्रमाणोंका हम उल्लेख कर आये हैं जिनमें प्रेरक निमित्तोंके उदाहरण दिये गये हैं। उनमेंसे एक यह है कि गतिरूपसे परिणत वायु पताकाकी गतिमें कारण होती है। इसमें प्रेरकता यह है कि हवाका रंग जिस ओर होगा ध्वजा उसी ओर अवश्य फहरायगी।

आगे आपने लिखा है कि 'प्रेरक कारणके बलसे किसी द्रव्यके कार्यको आगे पीछे कभी भी नहीं किया जा सकता है,' तो इस विषयमें हम पहले ही स्पष्ट कर चुके हैं कि कर्मबन्धकी नानारूपतासे कामादिमें भी नानारूपता आ जाती है तथा भूमिकी विपरीततासे बीजकी उत्पत्तिमें भी विपरीतता आ जाती है। इससे सिद्ध होता है कि प्रेरक निमित्तके बलसे कार्य कभी भी किया जा सकता है। आपने भी प्रश्न न० ५ के द्वितीय उत्तरमें कर्मानुसार कार्य होना स्वीकार किया है, जिसका उल्लेख ऊपर किया जा चुका है।

छोटा विचार कीजिये, कि एक व्यक्तिने शीत ऋतुके आ जाने पर गर्म (ऊनी) कपड़ाका कोट बनवाना आवश्यक समझकर बाजारसे कपड़ा खरीदा, परन्तु जब वह उसे दर्जीके पास ले गया तो दर्जीने समयभावके कारण उसकी आकांक्षाके अनुसार शीघ्र कोट बनानेमें अपनी असमर्थता बतलायी, इस तरह कोटका बनना तब तक रुका रहा जब तक कि दर्जीके पास कोटके बनानेका अवकाश नहीं निकल आया। इस दृष्टान्तमें विचारना यह है कि कोट पहिननेकी आकांक्षा रखनेवाले व्यक्ति द्वारा खरीदे हुए उस कपड़ेमें, जब कि उसे दर्जीकी मर्जी पर छोड़ दिया गया है, कौनसी ऐसी उपादाननिष्ठ योग्यताका अभाव बना हुआ है कि वह कपड़ा कोटरूपसे परिणत नहीं हो पा रहा है और जिस समय वह दर्जी कोटके सीनेका

व्यापार करने लगता है तो उस कपड़े में बीनसी उपादाननिष्ठ योग्यताका अपने आप सम्मान हो जाता है कि वह कपड़ा कोट बनकर तैयार हो जाता है। बिचार कर देता जाय तो यह सब सामान्य निमित्तकारण सामग्रीका हो है, उपादान तो बिचार अपनी योग्यता किये लयीसे तैयार बैठ है जब वह बर्तक पास पहुँचा जा। यहाँ पर हम उस कपड़े की एक एक क्षण होनेवाले पर्यायीणी बात नहीं कर रहे हैं क्योंकि कोट पर्याय के निर्माणसे लगवा कोई सम्भव नहीं है। हम तो यह कह रहे हैं कि पहले से ही एक निश्चित आधारवाले कपड़ेका वह टुकड़ा कोटके आकारको क्या तो बर्तक व्यापार करने पर प्राप्त हो गया और जब तक बर्तक कोट बनाने रूप अपना व्यापार चापू नहीं किया तब तक वह क्यों बैठाका तैयार पड़ा रहा। जिस बन्धन स्थितिकाम्य सामान्यरूपवाली छिद्रि आनम प्रमाणसे हम पहले कर आये हैं उससे यही छिद्र होता है कि विरक्त निमित्तकारणनूत बर्तकी बरोल्ल ही उस कपड़ेकी कोटरप पर्याय जानेको पछड़ गयी। कोटके निर्माण कार्यको उस कपड़ेकी सम्भाव्य क्षमकती क्षमिक पर्यायोंके साथ जोड़ना कहींतक बुद्धियुक्त हो सकता है? यह आप ही जानें क्योंकि एक तो प्रत्येक वस्तुमें अनुसक्तपुनर्बोके आधार पर दक्षिक पर्यायीका होना सम्भव प्रतीत होता है, दूसरे क्रमिक सम्बन्धसे समवायिकी अपेक्षा नवीन्ते पुराने रूप परिवर्तनके रूपमें पर्यायीका लक्षितत्व सम्भव है। इसमें विचारलेकी बात यह है कि क्या हम पर्यायीकी क्रमोत्पत्तिके आधार पर कपड़ेमें कोटरप स्तुल पर्यायका निर्माण सम्भव है? यदि नहीं तो फिर और बीनसी ऐसी क्षमिक पर्यायीका टीठा उस कपड़े में विद्यमान है जिसकी क्षमिकताके आधार पर कपड़ेकी क्षमिक पर्याय बर्तक बाह्य सामग्रीके व्यापारकी अपेक्षाके बिना ही कोटका रूप वारण करनय क्षम्य हो सकी। यह बात अनुभववन्त्य है कि बर्तक द्वारा कपड़ेकी कोट पर्यायके निर्माणके अनुक्त व्यापार करनेसे पहले उस कपड़ेमें जो भी पर्यायें क्रम या अक्रम रूपसे होती जा रही हो उन पर्यायोंके साथ कोट पर्यायका कोई भी क्षमिक सम्बन्ध नहीं जुड़ा है, क्योंकि कोट पर्यायके निर्माणसे पहले वहाँ तक सम्भव है वहाँ तक कपड़ेका स्वामी कोटको छोड़कर यदि अन्य कोई वस्तुका निर्माण बर्तक करानेका निर्णय कर लेता है तो बर्तक उस कपड़ेके विषयमें अपना व्यापार कोट पर्याय के अनुक्त न करके उस वस्तुके अनुक्त करने लगता है जिसको कपड़ेका स्वामी उससे बनवाना चाहता है। इसी बात स्वरूप है कि बर्तक जब कोट पर्यायके निर्माणका कार्य प्रारम्भ करता है तो कोटके बितने बंध उसे लगने हैं और उनकी सिखाई करना है उन सब बंधोंके काटने व धीमेका कोई क्रम न होते हुए भी उनमें से जिस बंधको वह कह काटना व छीना प्रारम्भ करता है उस कपड़ेकी उस बंध कम कटाई और सिखमें क्षमिकता विद्यमान रहेगी ही माने उस बंधके बितने सिखसिकेवार प्रत्येक है जहाँ क्रमसे ही काटेका और क्रम से ही उनकी सिखई होती फिर भी इसमें भी यह सम्भव है कि कटाई व सिखाईके व्यापारके विषयमें स्वरूप होनेके कारण वह बर्तक कपड़ेकी कटाई व सिखाईको बीचमें अनुरी छोड़कर भी कुछ व्यापार कर सकता है और बाह्यमें नट्याई व सिखाईके व्यापारको पुनः चापू कर सकता है। या कुछ अन्य स्थिति भी उस कटाई व सिखाई रूप व्यापारको भस्म कर सकता है। हमें आश्चर्य होता है कि यह सब व्यवस्था अनुभववन्त्य और प्रत्येक पक्ष द्वारा बीनन व्यवहारोंमें अनिवार्य रूपसे अपनाई जाने पर भी इस वस्तु उत्पन्न व्यवस्थामें आप इसकी अपेक्षा कर रहे हैं।

आपें आपने आचार्य पूज्यपादके दृष्टीपथका 'बाह्यो विज्ञानमापाधि' द्वारावि स्कोर उपस्थित करके यह मतकालेका प्रयत्न किया है कि 'जो कुछ होता है वह केवल उपादानकी अपनी योग्यताके बनकर ही होता है परन्तु इसके विषयमें हम आपकी कठका देना चाहते हैं कि इसके भी आप अपने मतकी पुष्टि करने में असमर्थ हो रहे हैं। कारण कि उक्त स्कोर एक तो त्रुटिकर्मिक विषयमें नहीं है। दूसरे वह हमें इतना ही

बतलाता है कि जिममें जिम कार्यके निष्पन्न होनेकी योग्यता विद्यमान नहीं है उसमें निमित्त अपने बलसे उस कार्यको उत्पन्न नहीं कर सकता है और यह बात हम भी मानते ही हैं कि मिट्टीमें जब पटरूपसे परिणत होनेकी योग्यता नहीं पायी जाती है तो जुलाहा आदि निमित्तोंका सहयोग मिल जाने पर भी मिट्टीसे पटका निर्माण असम्भव ही रहेगा । इनका तात्पर्य यह है कि उपादानमें अनुकूल स्वपरप्रत्यय परिणमनकी योग्यता न हो, लेकिन निमित्त नामग्री विद्यमान हो तो कार्य निष्पन्न नहीं होगा । इसी तरह उपादानमें अनुकूल स्वपरप्रत्यय परिणमनकी योग्यता हो लेकिन निमित्त सामग्री प्राप्त न हो तो कार्य नहीं होगा, यदि उपादानमें उक्त प्रकारकी योग्यता हो और निमित्त सामग्री विद्यमान हो, लेकिन प्रतिबन्धक बाह्य सामग्री उपस्थित हो जाये तो भी कार्य नहीं होगा । इन भौतिक विकासके युगमें व्यक्ति या राष्ट्र जितनी अभूतपूर्व एवं आश्चर्यमें डालनेवाली वैज्ञानिक गोजें कर रहे हैं वे सब हमें निमित्तोंके अगोम शक्तिविस्तारकी सूचना दे रही हैं ।

पूज्यपाद आचार्यके उक्त श्लोकमें जो 'निमित्तमात्रमन्यस्तु' पद पड़ा हुआ है उसका आशय यह नहीं है कि निमित्त उपादानको कार्य परिणतिमें अकिंचित्कर ही बना रहता है जैसा कि आप मान रहे हैं, किन्तु उसका आशय यह है कि उपादानमें यदि कार्योत्पादनकी क्षमता विद्यमान हो तो निमित्त उसे केवल अपना सहयोग प्रदान कर सकता है । ऐसा नहीं, कि उपादानमें अविद्यमान योग्यताकी निष्पत्ति भी निमित्त द्वारा की जा सकती है । इससे यह तथ्य फलित होता है कि जिस प्रकार जैन सस्कृति वस्तुमें स्वप्रत्यय और स्वपरप्रत्यय परिणमनोंकी स्वीकार करती है उसी प्रकार वह मात्र परप्रत्यय परिणमनका दृढताके साथ निषेध भी करती है । अर्थात् प्रत्येक वस्तुमें स्व अर्थात् उपादान और पर अर्थात् निमित्त दोनोंके समुक्त व्यापारसे निष्पन्न होनेवाले स्वपरप्रत्यय परिणमनोंके साथ साथ जैन सस्कृति ऐसे परिणमन भी स्वीकार करती है जो निमित्तोंकी अपेक्षाके बिना केवल उपादानके अपने बल पर ही उत्पन्न हुआ करते हैं और जिन्हें वहाँ स्वप्रत्यय नाम दिया गया है, परन्तु किसी भी वस्तुमें ऐसा एक भी परिणमन किसी क्षेत्र और किसी कालमें उत्पन्न नहीं हो सकता है जो स्व अर्थात् उपादानकी उपेक्षा करके केवल पर अर्थात् निमित्त के बलपर निष्पन्न हो सकता हो । इस तरह जैन सस्कृतिमें मात्र परप्रत्यय परिणमनको दृढताके साथ अस्वीकृत कर दिया गया है ।

इस प्रकार आपका यह लिखना असंगत है कि 'निमित्त कारणोंमें पूर्वोक्त दो भेद होनेपर भी उनकी निमित्तता प्रत्येक द्रव्यके कार्यके प्रति समान है । कार्यका साक्षात् उत्पादक कार्यकालकी योग्यता ही है, निमित्त नहीं ।' क्योंकि इस तरहकी मान्यताकी संगति हमारे ऊपर लिखे कथनके अनुसार जैन सस्कृति की मान्यताके विरुद्ध बैठती है ।

आगे आपने स्वामी समन्तभद्रकी 'वायेश्वरोपाधिसमग्रतेय' इस कारिकाका उल्लेख करके बाह्य और आभ्यन्तर कारणोंकी अर्थात् उपादान और निमित्तकारणोंकी समग्रताकी कार्योत्पत्तिमें साधक मान लिया है यह तो ठीक है, परन्तु कारिकामें पठित 'द्रव्यगतस्वभाव' पदका अर्थ समझनेमें आपने भूल कर दी है और उस भूलके कारण ही आप निमित्तकी उपादानसे कार्योत्पत्ति होनेमें उपचरित अर्थात् कल्पना-रोपित कारण मानकर केवल उपादानसे ही कार्योत्पत्ति मान बैठे हैं । इसके साथ अपना एक कल्पित सिद्धान्त भी आपने बिना आगमप्रमाणके अनुभव और तर्कके विपरीत प्रस्थापित कर लिया है कि प्रत्येक समयमें निमित्तकी प्राप्ति उपादानके अनुसार ही होती है, जिसका आशय सम्भवत आपने यह लिया है कि उपादान स्वयं कार्योत्पत्तिके समय अपने अनुकूल निमित्तोंको एकत्रित कर लेता है । और इस सभावनाकी सत्यता इस आधारपर भी मानी जा सकती है कि आपने—

साधयो जायते सुखिन्ममसायक सादराः ।

महाभासादराः समित् कारणी भवितव्यता ॥

इस पद्यको अपने अभिप्रायके अनुसार अर्थ कर प्रत्येक उत्तरमें प्रमाणरूपसे उपस्थित किया है ।

इस पद्यकी प्रमायता और अप्रमायता तथा मानके द्वारा स्वीकृत इसके अर्थकी समालोचना तो हम उसी प्रत्येक प्रकारमें ही करने यहाँ तो सिर्फ़ हम इतना ही कहना है कि स्वामी समस्तभरणी 'बाह्यउत्पत्तिममप्रत्येक' इस कारिकासे पठित 'इष्टमगतस्वभावः परम अर्थ को आपने समझा है वह ठीक नहीं है । उसका अर्थ तो यह है कि प्रत्येक इष्टमे परिमलन करनेके निधममें दो प्रकारके स्वभाव विद्यमान हैं । उनमेंसे एक स्वभाव तो यह है कि वह किसी ही परिमलनों (पदपुनरागिन्वृद्धिपर परिमलनों) की केवल अपने ही बसपर उसका अर्थ उत्पत्ति होनेकी योग्यता रखता है । और उक्तका दूसरा स्वभाव यह है कि किसी ही परिमलनोंकी अनुकूल निमित्तोंके सहयोगपूर्वक यथायोग्य प्रत्येक समयमें अथवा नाना सन्धेके एक समूहमें उत्पत्ति होनेकी योग्यता उसमें पायी जाती है । ये दोनों वस्तुके स्वभाव ही हैं अर्थात् निमित्तकी अनेकानेक विना केवल उपादानके अपने ही बसपर परिमलनका होना और निमित्तोंका सहयोग लेकर उपादानके परिमलनका होना ये दोनों ही स्वभाव इत्यपत्त है ।

आगे आपने लिखा है कि 'अभि प्रत्येक अर्थम निमित्तकी प्राप्ति उपादानके अनुसार न मानी जाय तो मोक्षमिति नहीं बन सकती है । इस विषयमें ह्याप कहना यह है कि बीचकी मोक्षपर्याय स्वप्रत्यय पर्याय न होकर स्वपरप्रत्यय पर्याय ही है । कारण कि पक्षिका स्वल्प आत्मप्रत्ययोंमें इत्यर्थ को-अर्थ और आत्म-अर्थके अर्थके आधारपर ही निश्चित किया गया है ।

अन्वहेत्यभावमिदंशब्दात् कृतकप्रतिप्रतीति मोक्षः ।—उत्तरा अ १ सूत्र २ ।

अर्थ—संभर और निर्वातपूर्वक सम्पूर्ण कर्मोंका साथ ही वाचा ही मोक्षका स्वल्प है । इस उक्त आपानी कर्मके आत्मका निरोध और विद्यमान कर्मोंकी निर्वातको वाच्यको पूर्व स्वातन्त्र्यवस्थाके विकसित होनेमें निमित्तरूपसे तीन संस्कारोंमें स्वीकृत किया गया है । इसी प्रकार वरदानयोगपर आधारित पंचमहाव्याधि बाह्य अर्थों के व्यवहार बारिज और करवानुयोगपर आधारित आत्मनिष्ठि स्वल्प अन्तरं अर्थों निश्चय बारिजके समन्वयको ही मुक्तिका वाच्य तीन संस्कारोंमें स्वीकार किया गया है । इस उक्त अब बीच वरदानयोग और करवानुयोगके अनुसार पुष्पाय कटा हुआ अपने पाव धुल करवा है तब इन धूल मालोंके निमित्तसे कभीन कर्मोंका संभर तथा बंधे हुए कर्मोंकी निर्वात होती है और इस प्रकार वाचिना कर्मोंका साथ कर केवलज्ञानको प्राप्त कर केता है । तथा अन्तमें जेव सही प्रकारके कर्मोंका नाश कर मुक्ति प्राप्त कर केता है । अतः आपम समस्त छिद्रान्तनुसार तो मोक्षकी प्राप्तिमें कोई बाधा नहीं आती । किन्तु आपके द्वारा प्रतिपादित छिद्रान्तके अनुसार बीच पुष्पाय करकेके किने स्वल्प नहीं रहता है, वह तो निमित्तके अर्थीन रहता है, अतः मोक्षकी विधि नहीं बन सकती है ।

आगे आपने लिखा है कि 'यद्यपि प्रत्येक समुच्च मार्गिकनके प्राप्त होनेके पूर्व ही इत्यर्थि स्विकार कर केता है, पर उस द्वारा मार्गिककी प्राप्ति इत्यर्थिपनो स्वीकार करते समय ही हो जाती हो ऐसा नहीं है । किन्तु अब उपादानके अनुसार मार्गिक प्राप्त होता है तब तत्प्राप्ति निमित्त इत्यर्थि रहता ही है । तीर्थकपति निरी शब्द पुष्पाय दोनोकी एक साथ प्राप्ति होती हो वह वाच अर्थ है ।

इसके विषयमें हमारा कहना है कि आगममें व्यवहार चारित्र्यको निश्चय चारित्र्यमें कारण स्वीकार किया गया है—

मातृ तप परमदुश्चरमाचरन्ममू, आध्यात्मिकस्य तपस्य परिवृत्तार्थम् ॥

—स्वयभूस्तोत्र कुन्थजिन स्तुति पद्य ८३

अर्थ—हे भगवन् ! आपने अन्तरंग तपकी वृद्धिके लिए अत्यन्त दुर्घर बाह्य तपका आचरण किया था ।

इस विषयके अन्य अनेकों प्रमाण प्रश्न न० ३, ४ व १३ के उत्तरोंमें देखनेको मिलेंगे ।

उपरोक्त आपके वचनमें भी प्रकारान्तर्गसे यह तो स्वीकार कर ही लिया गया है कि भावलिङ्गकी प्राप्तिके लिए द्रव्यलिङ्ग अनिवार्य कारण है अर्थात् द्रव्यलिङ्ग ग्रहण किये बिना भावलिङ्गकी प्राप्ति नहीं हो सकती है । जहां इन दोनोंको एक साथ प्राप्ति बतलाई गई है वहां भी वास्तवमें द्रव्यलिङ्ग पूर्वमें ही ग्रहण किया जाता है और कुछ क्षण पश्चात् ही भावलिङ्ग हो जानेमें, वह अन्तर ज्ञानमें नहीं आता है, इस कारण एक साथ प्राप्ति कहलाती है । यदि बिल्कुल एक साथ भी प्राप्ति मानी जाती है, तब भी द्रव्यलिङ्ग कारण है और भावलिङ्ग कार्य है । जैसे—

युगपत् होते हूँ प्रकाश दीपक तैं रोहें । —छहडाला चौथी डाल छन्द २

भावलिङ्गकी प्राप्तिके लिए जीव अपने पुरुषार्थ द्वारा अनिवार्य कारणरूपसे द्रव्यलिङ्गकी ग्रहण करता है । भावलिङ्गकी प्राप्तिके समय द्रव्यलिङ्ग स्वयमेव, बिना जीवके पुरुषार्थके, आकर उपस्थित नहीं हो जाता है । अतः यह कहना ठीक नहीं है कि 'भावलिङ्ग होने पर द्रव्यलिङ्ग होता है ।' प्रत्युत भावलिङ्ग होनेसे पूर्व द्रव्यलिङ्गको तो उसकी उत्पत्तिके लिये कारणरूपमें मिलाया जाता है । द्रव्यलिङ्गके ग्रहण करनेपर ही भावलिङ्गकी उत्पत्ति हो सकती है, इसके ग्रहण किये वगैर उसकी उत्पत्ति नहीं हो सकती है । जैसे धूम्र अग्निके होनेपर ही हो सकती है, अग्निके बिना नहीं हो सकता है, अपितु अग्निके होनेपर ही भी या न भी हो । किन्तु भावलिङ्गकी उत्पत्तिके लिए मात्र द्रव्यलिङ्ग ही कारण नहीं है । उसके साथ अन्य कारणोंकी भी आवश्यकता है—जैसे चारित्र्यमोहनीय कर्मका चोषपशम, क्षेत्रकी अपेक्षा कर्मभूमिका आर्य खण्ड, कालकी अपेक्षा दुपमा—सुपमा या दुपमा काल तथा स्वयं जीवका पुरुषार्थ आदि । यदि अन्य यह सब या इनमेंसे कोई कारण नहीं मिलेगा तो भावलिङ्गकी उत्पत्ति नहीं होगी, क्योंकि कार्यकी उत्पत्ति समस्त कारणोंके मिलनेपर ही होती है । किन्तु अन्य कारण न मिलनेपर कार्य न होनेका यह अर्थ नहीं कि जो कारण मिले हैं उनमें कारणत्व भाव (धर्म) नहीं है । यदि इनमें कारणत्व न हो तो इनके वगैर भी, अन्य कारणोंके मिल जाने मात्रसे ही कार्य हो जाना चाहिए, किन्तु ऐसा होता नहीं है । अतः इनमें स्वभावतः वास्तविकरूप कारणत्व शक्ति सिद्ध हो जाती है और इसी प्रकार अन्य कारणोंमें भी सिद्ध हो जाती है । कारणका लक्षण भी मात्र इतना ही है कि—'जिसके बिना कार्य न हो ।'

जेण विणा ज ण होदि चेव त तस्स कारण । —श्री धवल १४—२०

अर्थ—जिसके बिना जो नहीं होता है वह उसका कारण है ।

यह बात दूसरी है कि कार्यके हो जाने पर, उस कार्यको देखकर यह अनुमान लगा लिया जाय कि 'इस कार्यके लिए जो-जो कारण आवश्यक थे वह सब मिले हैं, क्योंकि सर्व कारण मिले बिना उस कार्यका होना असम्भव था । यह भी अनुमान हो जाता है कि जो कारण साथमें रहनेवाले हैं वे साथमें हैं और जो पूर्वमें हो जानेवाले हैं वे हो चुके हैं । जैसे प्रकाशकी देखकर दीपकका या धूमको देखकर आगका अनुमान

आमिया का सकटा है। इस प्रकार कार्य अपने कारणोंका मातृ आपक हो हो सकता है। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि जब प्रकाश या भूम अपने उपादानके अनुसार उत्पन्न हुआ तो दीपक या अग्नि को स्वयमेव ही उसके निमित्तकसे उपस्थित होना पड़ा। जिसको प्रकाश या भूमकी आत्मसम्पत्ता होती है। उसको उसके कारणभूत दीपक या अग्नि को अपने पुकारार्थ द्वारा बुझाना पड़ता है। अतः आपका उपर्युक्त सिद्धान्त प्राप्त करने की विधि है।

यदि आपका उपर्युक्त सिद्धान्त माला आपका तो कार्य-कारणभाव विस्तृत स्पष्ट हो आपका क्योंकि जब स्वयमेव उपादानसे होनेवाले कर्मके अनुसार कारणों को उपस्थित होना पड़ा तो वह कार्य उन कारणोंकी उपस्थितियों कारण हो गया अर्थात् कार्य कारण बन गया और कारण कार्य बन गये। इसका फलितार्थ यह हुआ कि उपर्युक्त बुझानेमें आत्मिक, प्रकाश या भूम (यौ कार्य हैं) इत्यादि दीपक या अग्नि के होनेमें कारण बन गये क्योंकि जब आत्मिक आदि अपने उपादानसे हुए तो अग्निधारकसे इत्यादि अग्नि को होना पड़ा। यह बात आम तत्वा प्रत्यक्षसे विद्यमान है।

‘उपादानके अनुसार आत्मिक प्राप्त होता है’ केवल यह मानना भी ठीक नहीं है। आत्मिक आधोव्यक्तिक प्राप्त है। इसकी प्राप्ति आदि मोक्षणीय कर्मके अवोपचयस्य निमित्तके अनुसार ही उपादानमें होती है।

एवं ‘अवोपचयस्य भुक्तः आधोव्यक्तिकः’—भी पञ्चसिद्धांत या ५६ की टीका

अर्थ—कर्मके अवोपचय उत्पन्न को भाव है वह आधोव्यक्तिक प्राप्त है।

इस बातको पीछेकी कर्मके अवोपचय द्वारा कम होनेके कारण ही क्योंकि मूर्तिक एवं अव्यक्तिक विद्यमान है। इस प्रकार यह स्पष्ट हो जाता है कि आदिमोक्षणीय कर्मके अवोपचयसे ही आत्मिक आत्मार्थ उत्पन्न होता है, अन्तर्गत नहीं। अतः आपका यह फलितार्थ निम्नलिखित कि ‘निमित्तकी प्राप्ति उपादानके अनुसार होती है’ आपका विद्यमान है।

आपके उपर्युक्त सिद्धान्तके अनुसार जब उपादान अपने अनुसार कार्य कर ही जाता है, एवं निमित्तकी आत्मसम्पत्ता ही क्या यह जाती है। यदि आपमें सर्वत्र वह प्रत्यक्ष किता वता है कि निमित्त तथा उपादान रूप समान कारणोंसे ही कार्य होता है और निमित्त हेतु कर्ता भी होता है, अतः कर्मोंमें तो आपने उसे (निमित्तको) इकार नहीं किया, किन्तु आप कर्मोंमें स्वीकार करते हुए भी आप निमित्तभूत वस्तुमें कारणत्वभाव स्वीकार नहीं करते हैं, तथा निमित्तको अकिंचित्कर बतलाते हुए, मान उपादानके अनुसार ही अर्थात् एकान्त मातृ उपादानसे ही कार्यकी उत्पत्ति मानते हैं। आपका उपादान केवल किता है यह कह दिया गया है कि निमित्तकी प्राप्ति उपादानके अनुसार हुआ करती है। यदि यह न समझा जाय कि आपका माननीय नहीं है। इस एकान्त सिद्धान्तसे आपका यह स्पष्ट हो जाता है कि निमित्त कारण मात्र कर्मोंमें ही भाग का रहा है, आत्मत्वमें उसको कारणकसे नहीं माना जा रहा है।

हमने अपनी इसी प्रतिक्रियामें यह स्पष्ट किया कि प्रवचनधारकी भाषा १६१ तथा उसकी भी अनुवचनभूत टीकामें यौ ‘स्वयं’ उक्त आपा है उसका अर्थ ‘अपने आप’ न होकर ‘अपने रूप’ ही है। इसके अन्तर पुनः आपकी अपने आपुत्तरमें यह कहा है कि ‘स्वयमेव परका जब ‘स्वयं’ ही है अपने रूप नहीं।

इस विषयमें हमारा कहना यह है कि 'स्वयमेव' पद कुन्दकुन्द स्वामीके ग्रन्थोंमें जहाँ भी कार्य-कारणभावके प्रकरणमें आया है वहाँ सर्वत्र उसका अर्थ 'अपने रूप' अर्थात् 'स्वय की वह परिणति है' 'या स्वयमें ही वह परिणति होती है' ऐसा ही करना चाहिये। 'बिना सहकारी कारणके अपने आप वह परिणति होती है' ऐसा अर्थ कदापि सगत नहीं हो सकता है। इसका कारण यह है कि समयसार गाथा ८० व ८१ में तथा गाथा १०५ में और इसके अतिरिक्त अन्य बहुतसे स्थानोंमें भी आचार्य कुन्दकुन्द तथा आचार्य अमृतचन्द्र द्वारा तथा इसी प्रकार समस्त आचार्य परम्पराके आगमसाहित्यमें उपादानकी स्वपरप्रत्ययरूप प्रत्येक परिणति निमित्तसापेक्ष ही स्वीकार की गयी है और यह हम पूर्वमें स्पष्ट कर चुके हैं कि निमित्त भी उपादानकी तरह कार्योत्पत्तिमें सहकारी कारणके रूपमें वास्तविक तथा अनिवार्य ही है, कल्पित नहीं, अतः उपादानकी स्वपरप्रत्यय परिणति निमित्तकारणके सहयोगके बिना अपने आप ही हो जाया करती है—यह मान्यता आगम विरुद्ध है। इसलिये यही मानना श्रेयस्कर है कि कार्यकारणभावके प्रकरणमें जहाँ भी आगम साहित्यमें 'स्वयमेव' पद आया है वहाँ पर उसका अर्थ वही करना चाहिये जो हमने ऊपर लिखा है।

आपने लिखा है कि प्रवचनसार गाथा १६९ में 'स्वयमेव' पदका अर्थ 'स्वय ही' है, 'अपने रूप' नहीं। और आगे लिखा है कि 'इसके लिये समयसार गाथा ११६ आदि तथा १६८ सख्याक गाथाओंका अवलोकन करना प्रकृतमें उपयोगी होगा।'

इस पर हमारा कहना यह है कि किसी भी शब्दका अर्थ प्रकरणके अनुसार निश्चित किया जाता है। जैसे प्रवचनसार गाथा १६८ की श्री अमृतचन्द्र आचार्यकृत टीकामें पठित 'स्वयमेव' शब्दका अर्थ प्रकरणा नुसार 'अपने आप' ही आपने ठीक माना है और हम भी वहाँ इसी अर्थको ठीक समझते हैं। कारण कि वहाँ प्रकरणके अनुसार यह दिखलाया गया है कि लोक पुद्गलकायोसे स्वतः ही व्याप्त हो रहा है, उसका कारण अन्य नहीं है, लेकिन इसका मतलब यह नहीं कि आगममें जहाँ भी 'स्वयमेव' पदका पाठ किया गया है वहाँ सर्वत्र उक्त १६८वीं गाथाकी टीकाके 'स्वयमेव' पदके समान 'अपने आप' अर्थ करना ही उचित होगा। जैसे भोजनके समय 'सैन्धव' शब्दका नमक अर्थ लोकमें लिया जाता है और युद्धादि कार्योंके अवसर पर 'सैन्धव' शब्दका 'घोडा' ही अर्थ लिया जाता है इसी प्रकार यहाँ भी समझना चाहिये।

समयसार गाथा ११६ आदिमें जो 'स्वय' शब्द आया है उसका भी अर्थ 'अपने आप' नहीं माना जा सकता है। कारण कि उन गाथाओंमें पठित 'स्वय' शब्दका इतना ही प्रयोजन ग्राह्य है कि पुद्गल कर्मवर्गणाएँ ही कर्मरूपसे परिणत होती हैं, जीवका पुद्गलमें कर्मरूपसे परिणमन नहीं होता। वे गाथाएँ निम्न प्रकार हैं—

जीवे ण सयं वद्धं ण सयं परिणमदि कम्मभावेण ।

जइ पुग्गलदब्बमिण अप्परिणामी तदा होदि ॥११६॥

कम्मइयवग्गाणासु य अपरिणमतीसु कम्मभावेण ।

ससाररस अमावो पसज्जदे सखसमओ वा ॥११७॥

जीवो परिणामयदे पुग्गलदब्बाणि कम्मभावेण ।

ते सयमपरिणमते कहं तु परिणामयदि चेदा ॥११८॥

अहं सयमेव हि परिणमदि कम्मभावेण पुग्गल दब्ब ।

जीवो परिणामयदे कम्म कम्मत्तमिदि मिच्छा ॥११९॥

मंगलं समवाहं चोरो मंगलं गौतमी गणी ।

मंगलं कुम्भकुम्भाचो वैभवमोऽस्तु मंगलम् ॥

प्रश्न १

इन्द्रियकर्मके व्यवसे संसारो आत्माका विकारभाव और चतुर्गतिभ्रमण होता है या नहीं ?

प्रतिपक्ष ३ का समाधान

इस प्रश्नका समाधान करते हुए प्रथम उत्तरमें ही हम यह बतका चुके हैं कि संसारो आत्माके विकारभाव और चतुर्गतिपरिभ्रमणमें इन्द्रियकर्मका व्यव निमित्तमान है । विकारभाव तथा चतुर्गति परिभ्रमणका मुख्यकर्ता तो स्वयं आत्मा ही है । इस सम्बन्धी दृष्टियें हमने समस्यार, पंचास्तिकाय टीका प्रवचनसार और सप्तकी टीकाके अनेक प्रमाण दिये हैं । किन्तु अगर પણ इस उत्तरको अपने प्रश्नका समाधान माननेके बिये हमें मानी प्रतीत होता । एक ओर तो यह इन्द्रियकर्मके प्रत्यक्षो निमित्तत्वसे स्वीकार करना है और दूसरी ओर इन्द्रिय कर्मोंवय और संसारो आत्माके विकारभाव तथा चतुर्गतिपरिभ्रमणमें व्यवहार मयसे बतलाये गये निमित्त-निमित्तिकत्वम्बको अपने मूल प्रश्नका उत्तर नहीं मानता इसका हमें आश्चर्य है । हमारे प्रथम उत्तरको व्यव कर अगर पक्षकी ओरसे उपस्थित की गई प्रतिपक्ष ३ के उत्तरमें भी हमारी ओरसे अपने प्रथम उत्तरमें निहित अतिशयकी ही दृष्टि की गई है ।

उत्पन्न हमारे सामने हमारे द्वितीय उत्तरके आधारसे किसी नहीं प्रतिपक्ष ३ विकारके बिये उपस्थित है । इस बात सर्वप्रथम यह शिक्षाप्रद की गई है कि हमारी ओरसे अगर पक्षके मूल प्रश्नका उत्तर न तो प्रथम वस्तुत्वमें ही दिया गया है और न ही दूसरी वस्तुत्वमें दिया गया है । 'संसारो जीवके विकारभाव और चतुर्गति परिभ्रमणमें कर्मोंवय व्यवहारमयसे निमित्तमान है, मुख्य कर्ता नहीं' इस उत्तरको अगर पक्ष अप्रामाणिक मानता है । अब देखना यह है कि वस्तुस्वरूपको स्पष्ट करनेकी दृष्टिसे जो उत्तर हमारी ओरसे दिया गया है वह अप्रामाणिक है या अगर पक्षका यह कथन अप्रामाणिक ही नहीं सिद्धान्तविरुद्ध है बिनामें सप्तकी ओरसे विकारका कारण बाह्य सामग्री है इसे पदार्थ कथन माना गया है ।

अगर पक्षने पद्मनभि पंचविंशतिका २३ ७ का 'इन्द्रियको केके विकारो मयै' इस वचनको उद्धृत कर जो विकारको दोष कार्य बतलाना है जो यहाँ देखा यह है कि जो विकारकर्म कार्य होता है वह किसी एक इन्द्रियकी विभाव परिणति है या दो इन्द्रियोंकी मिश्रकर एक विभाव परिणति है ? यह दो इन्द्रियोंकी मिश्रकर एक विभाव परिणति है यह तो कहा नहीं जा सकता क्योंकि दो इन्द्रिय मिश्रकर एक कार्यको विकासमें नहीं कर सकते । इसी बातको समस्यार आरम्भवाचि टीकामें स्पष्ट करते हुए बतलाया है—

गौतमी वरिजमलः सप्त वरिजामो गौतमीः प्रजापते ।

उपचोर्न वरिजतिः स्वातन्त्र्येकमेकमेव सदा ॥२३॥

इसकी टीका करते हुए पं. श्री जयचन्द जी लिखते हैं—

दो इन्द्रिय एक होके नहीं परिणतते और दो इन्द्रियका एक परिणाम भी नहीं होता तथा दो इन्द्रियकी एक वरिजति मित्रा भी नहीं होती क्योंकि जो अनेक इन्द्रिय हैं वे अनेक ही हैं एक नहीं होते ॥२३॥

इसके भावार्थ में वे लिखते हैं—

दो वस्तु हैं वे सर्वथा भिन्न ही हैं, प्रदेश भेदरूप ही हैं, दोनों एकरूप होकर नहीं परिणमतीं, एक परिणामको भी नहीं उपजातीं और एक क्रिया भी उनकी नहीं होती ऐसा नियम है। जो दो द्रव्य एकरूप हो परिणमैं तो सब द्रव्योंका लोप हो जाय।

यह वस्तुस्थिति है। इसके प्रकाशमें 'द्वयकृतो लोके विकारो भवेत्'। इस वचनका वास्तविक यही अर्थ फलित होता है कि सयोगरूप भूमिकामें एक द्रव्यके विकार परिणतिके करने पर अन्य द्रव्य विवक्षित पर्यायके द्वारा उसमें निमित्त होता है। इससे स्पष्ट विदित हो जाता है कि निश्चय व्यवहार दोनों नयवचनोको स्वीकार कर 'द्वयकृतो लोके विकारो भवेत्' यह वचन लिखा गया है। स्पष्ट है कि मूल प्रश्नका उत्तर लिखते समय जो हम यह सिद्ध कर आये हैं कि 'ससारो आत्माके विकार भाव और चतुर्गति परिभ्रमणमे द्रव्यकर्मका उदय निमित्तमात्र है। उसका मुख्य कर्ता तो स्वय आत्मा ही है।' वह यथार्थ लिख आये हैं। पद्मनन्दिपञ्चविंशतिकाके उक्त वचनसे भी यही सिद्ध होता है।

अपर पक्षका कहना है कि 'यदि क्रोध आदि विकारी भावोको कर्मोदय विना मान लिया जावे तो उपयोगके समान ये भी जीवके स्वभाव हो जायेंगे और ऐसा मानने पर इन विकारी भावोका नाश न होनेसे मोक्षके अभाव का प्रमग आजावेगा।' आदि,

समाधान यह है कि क्रोध आदि विकारी भावोको जीव स्वय करता है, इसलिए निश्चयनयसे वे परनिरपेक्ष ही होते हैं इसमें सन्देह नहीं। कारण कि एक द्रव्यके स्वचतुष्टयमें अन्य द्रव्यके स्वचतुष्टयका अत्यन्तर अभाव है। इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर श्री जयध्वला पु० ७ पु० ११७ में कहा है—

वज्रकारणणिरवेक्खो वत्थुपरिणामो ।

प्रत्येक वस्तुका परिणाम बाह्य कारण निरपेक्ष होता है।

किन्तु जिस-जिस समय जीव क्रोधादि भावरूपसे परिणमता है उस-उस समय क्रोधादि द्रव्यकर्मके उदयकी नियमसे कालप्रत्यासत्ति होती है, इसलिए व्यवहार नयसे क्रोधादि कषायके उदयको निमित्तकर क्रोधादि भाव हुए यह कहा जाता है। कारण दो प्रकारके हैं—बाह्य कारण और आभ्यन्तर कारण। बाह्य कारणको उपचरित कारण कहा है और आभ्यन्तर कारणको अनुपचरित कारण सज्ञा है। इन दोनोंकी सम-प्रतामें कार्यकी उत्पत्ति होनेका नियम है। अतएव न तो ससारका ही अभाव होता है और न ही मोक्षमें क्रोधादि भावोकी उत्पत्तिका प्रसग ही उपस्थित होता है।

क्रोधादि कर्मोको निमित्त किये विना क्रोधादि भाव होते हैं ऐसा हमारा कहना नहीं है और न ऐसा आगम ही है। हमारा कहना यह है कि क्रोधादि विकारी भावोको स्वय स्वतन्त्र होकर जीव उत्पन्न करता है, क्रोधादि कर्म नहीं। आगमका भी यही अभिप्राय है। यदि ऐसा न माना जायगा तो न तो क्रोधादि भावोका कभी अभाव होकर इस जीवको मुक्तिकी ही प्राप्ति हो सकेगी और न ही दो द्रव्योंमें भिन्नता सिद्ध हो सकेगी। इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर तत्त्वानुशासनमें यह वचन उपलब्ध होता है—

अभिन्नकर्तृ कर्मादिविषयो निश्चयो नय ।

व्यवहारनयो भिन्नकर्तृ-कर्मादिगोचर ॥ २९ ॥

जिस द्रव्यके उसी द्रव्यमें कर्ता और कर्म आदिको विषय करनेवाला निश्चयनय है तथा विविध द्रव्योंमें एक-दूसरेके कर्ता और कर्म आदिको विषय करनेवाला व्यवहारनय है ॥ २९ ॥

अगस्त मगधान् वीरी अगस्तं गीतमो गजी ।

अगस्तं तुम्हदुम्हार्थो अगस्तमोऽस्तु अगस्तम् ॥

धृक् १

इत्यकम्क उद्यसे ससारी आत्माका बिकारभाव और अनुगतिभ्रमण होता है या नहीं ?

प्रतिधृक् ३ का समाधान

इस प्रश्नका समाधान करते हुए प्रथम उत्तरमें ही हम यह बतला जाये है कि संसारी आत्माके बिकारभाव और अनुगतिपरिभ्रमणमें इत्यकम्का अवयव निमित्तमात्र है । बिकारभाव तथा अनुगति परिभ्रमणका मुख्यकर्ता तो स्वयं आत्मा ही है । इस उच्यकी पुष्टिमें हमने समयवार, पञ्चास्तिकाय टीका प्रवचनसार और उसकी टीकाके अनेक प्रमाण दिये हैं । किन्तु अगर पक्ष इस उत्तरको अपने प्रश्नका समाधान माननेके लिए तैयार नहीं प्रतीत होता । एक ओर तो वह इत्यकम्के उद्यमको निमित्तवपदे स्वीकार करता है और दूसरी ओर इत्य कर्मविव और संसारी आत्माके बिकारभाव तथा अनुगतिपरिभ्रमणमें व्यवहार मण्डे बतलाये गये निमित्त-निमित्तिकतन्त्रम्को अपने मूक प्रश्नका उत्तर नहीं मानता इसका हमें अग्रचर्च है । हमारे प्रथम उत्तरको स्वयं कर अगर पक्षकी ओरसे उपस्थित की गई प्रतिधृक् ३ के उत्तरमें भी हमारी ओरसे अपने प्रथम उत्तरमें निहित अविश्रामकी दो पुष्टि की गई है ।

उत्क्राम हमारे सामने हमारे द्वितीय उत्तरके आचारसे किन्तो गई प्रतिधृक् ३ बिकारके लिए उपस्थित है । इस डाटा सर्वप्रथम यह ध्यायत की गई है कि हमारी ओरसे अगर पक्षके मूक प्रश्नका उत्तर न तो प्रथम वस्तुत्वमें ही दिया गया है और न ही दूसरे वस्तुत्वमें दिया गया है । 'संसारी जीवके बिकारभाव और अनुगति परिभ्रमणमें कर्मोद्भव व्यवहारवपदे निमित्तमात्र है, मुख्य कर्ता नहीं इस उत्तरको अगर पक्ष अप्रासंगिक मानता है । अब देखना यह है कि वस्तुस्वरूपको स्पष्ट करनेकी दृष्टिसे वो उत्तर हमारी ओरसे दिया गया है वह अप्रासंगिक है या अगर पक्षना वह कथन अप्रासंगिक ही नहीं विद्वान्निष्ठ है जिसमें वस्तुकी ओरसे बिकारका कारण बाह्य सामग्री है इसे अवार्थ नचन माना गया है ।

अगर पक्षने पद्ममण्डि पंचमिष्ठिका २१ ७ का 'इत्यकटी जीके बिकारो भवेत्' इस वचनको उद्धृत कर वो बिकारकी बोधा कार्य बतलाया है तो यहाँ देखना यह है कि वो विभ्रमण कार्य होता है वह किसी एक इत्यकी विभाव परिणति है या वो इत्यकी मिच्छाकर एक विभाव परिणति है ? वह दो इत्यकी मिच्छाकर एक विभाव परिणति है यह ही कहा नहीं जा सकता क्योंकि वो इत्य मिच्छाकर एक कार्यको बिकारमें नहीं कर सकते । इसी बातकी समयतार आत्मव्याप्ति टीकायें स्पष्ट करती हुए बतलाया है—

बोली परिणमता अस्तु परिणायो बोधयोः प्रजापेक्ष ।

अमबोध परिणतिः एवावयवेकमवैक्येय सदा ॥२१॥

इसकी टीका करते हुए मैं भी अवयव की लिखते हैं—

दो अन्व एक होके यही परिणमते और दो अन्वका एक परिणाम भी नहीं होता तथा दो अन्वकी एक परिणति प्रिया भी नहीं होती क्योंकि दो अनेक अन्व हैं वे अनेक ही हैं एक नहीं होते ॥२१॥

इसके भावार्थ में वे लिखते हैं—

दो वस्तु हैं ये सर्वथा भिन्न ही हैं, प्रदेश भेदरूप ही हैं, दोनों एकरूप होकर नहीं परिणमतीं, एक परिणामको भी नहीं उपजातीं और एक मिथ्या भी उनकी नहीं होती ऐसा नियम है। जो दो द्रव्य एकरूप हो परिणमते तो सब द्रव्योंका लोप हो जाय।

यह वस्तुस्थिति है। इसके प्रकाशमें 'द्वयकृतो लोके विकारो भवेत्'। इस वचनका वास्तविक यही अर्थ फलित होता है कि संयोगरूप भूमिकामें एक द्रव्यके विकार परिणतिके करने पर अन्य द्रव्य विवक्षित पर्यायके द्वारा उसमें निमित्त होता है। इसमें स्पष्ट विदित हो जाता है कि निश्चय व्यवहार दोनों नयवचनोको स्वीकार कर 'द्वयकृतो लोके विकारो भवेत्' यह वचन लिखा गया है। स्पष्ट है कि मूल प्रश्नका उत्तर लिखते समय जो हम यह मिथ्या कर आये हैं कि 'ससारी आत्माके विकार भाव और चतुर्गति परिभ्रमणमें द्रव्यकर्मका उदय निमित्तमात्र है। उसका मुख्य कर्ता तो स्वयं आत्मा ही है।' वह यथार्थ लिख आये हैं। पद्मनन्दिपञ्चविंशतिकाके उक्त वचनमें भी यही मिथ्या होता है।

अपर पक्षका कहना है कि 'यदि क्रोध आदि विकारी भावोको कर्मोदय विना मान लिया जावे तो उपयोगके समान ये भी जीवके स्वभाव हो जायेंगे और ऐसा मानने पर इन विकारी भावोंका नाश न होनेसे मोक्षके अभाव का प्रसंग आजावेगा।' आदि,

समाधान यह है कि क्रोध आदि विकारी भावोको जीव स्वयं करता है, इसलिए निश्चयनयसे वे परनिरपेक्ष ही होते हैं इसमें सन्देह नहीं। कारण कि एक द्रव्यके स्वचतुष्टयमें अन्य द्रव्यके स्वचतुष्टयका अत्यन्तर अभाव है। इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर श्री जयध्वला पु० ७ पु० ११७ में कहा है—

वज्रकारणगिरिवेक्खो वत्थुपरिणामो ।

प्रत्येक वस्तुका परिणाम बाह्य कारण निरपेक्ष होता है।

किन्तु जिस-जिस समय जीव क्रोधादि भावरूपसे परिणमता है उस-उस समय क्रोधादि द्रव्यकर्मके उदयको नियमसे कालप्रत्यासृति होती है, इसलिए व्यवहार नयसे क्रोधादि कपायके उदयको निमित्तकर क्रोधादि भाव हुए यह कहा जाता है। कारण दो प्रकारके हैं—बाह्य कारण और आभ्यन्तर कारण। बाह्य कारणको उपचरित कारण कहा है और आभ्यन्तर कारणको अनुपचरित कारण सज्ञा है। इन दोनोंकी सम-प्रतामें कार्यकी उत्पत्ति होनेका नियम है। अतएव न तो ससारका ही अभाव होता है और न ही मोक्षमें क्रोधादि भावोकी उत्पत्तिका प्रसंग ही उपस्थित होता है।

क्रोधादि कर्मोंको निमित्त किये विना क्रोधादि भाव होते हैं ऐसा हमारा कहना नहीं है और न ऐसा आगम ही है। हमारा कहना यह है कि क्रोधादि विकारी भावोको स्वयं स्वतन्त्र होकर जीव उत्पन्न करता है, क्रोधादि कर्म नहीं। आगमका भी यही अभिप्राय है। यदि ऐसा न माना जायगा तो न तो क्रोधादि भावोका कमी अभाव होकर इस जीवको मुक्तिकी ही प्राप्ति हो सकेगी और न ही दो द्रव्योंमें भिन्नता सिद्ध हो सकेगी। इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर तत्त्वानुशासनमें यह वचन उपलब्ध होता है—

अभिन्नकर्तृ कर्मादिविषयो निश्चयो नय ।

व्यवहारनयो भिन्नकर्तृ-कर्मादिगोचर ॥ २९ ॥

जिस द्रव्यके उसी द्रव्यमें कर्ता और कर्म आदिको विषय करनेवाला निश्चयनय है तथा विविध द्रव्योंमें एक-दूसरेके कर्ता और कर्म आदिको विषय करनेवाला व्यवहारनय है ॥ २९ ॥

यही विविध श्रवणार्थ एक-दूसरेके कर्ता जाति बर्गको व्यवहारनसे स्वीकार किया गया है। जो यह कथन समी बन सकता है जब एकमे बर्गको दूसरेमें आरोपित किया जाय। इसीको असमूत व्यवहार कहते हैं। इस धर्मको विस्तारणसे समझनेके लिए वाक्यापसरितिके 'अन्वय प्रसिद्धत्व' अथवा 'अन्वय प्रसिद्धत्व' समाचार-मसहृत्तम्प्यवहार—अन्वय प्रसिद्ध बर्गका अन्वय समाचार करना असमूत व्यवहार है। इसादि बचनपर बुद्धिपाठ कीजिए।

अपर पक्षमें आन्तपरीक्षा करिका ऐसे 'सम्बन्धनबन्धितत्वम्' बचनको बर्गों समूह किया इसका विशेष प्रयोजन हुए नहीं समझ सके। क्या ऐसा एकान्त नियम है कि जो-जो जीवका स्वभाव होता है वह धर्मवा नित्य होता है। अपर पक्ष इस बातको मूल जाता है कि तीन धर्मके अनुसार आन्तपरीक्षाका उक्त बचन श्रवणबिम्बनका ही बलवत्त्व हो सकता है, पर्यायबिम्बनका बलवत्त्व नहीं क्योंकि तीन-धर्ममें कोई भी वस्तु सर्वथा स्थिर नहीं स्वीकार की गई है। और स्वभाव पर्याय सर्वथा कारणके अभावमें होती हो वह भी नहीं है। वहाँ भी प्रत्येक कार्यके प्रति बाह्य और आन्तर्य उपाधिकी समझाको तीनध्वन स्वीकार करता है। वहाँ भी बावचने स्वभाव कार्यको परस्परपक्ष बतलाया है वहाँ उक्त आशय इतना ही है कि जिस प्रकार जोबादि प्राण कर्मोदय जातिको निमित्तकर होते हैं उस प्रकार स्वभाव कार्य कर्मोदय जातिको निमित्तकर नहीं होते। स्पष्ट है कि आन्तपरीक्षाका उक्त बचन प्रकृतमें उपयोगी नहीं है।

अपर पक्षमें व्यवचनका १२६ के बचनको समुत्तरकर भी यह प्रसिद्ध किया है कि प्रत्येक कार्य आन्तर्यप्रकार सामग्रीकी समझाता होता है। जो इसका हमने कहा निषेध किया है। उपाधि मात्रकी उत्पत्तिमें कर्मकी निमित्तताको कैसे अपर पक्ष स्वीकार करता है वही प्रकार हम भी स्वीकार करते हैं। विचार इसमें नहीं है। किन्तु विचार इसमें है कि पर श्रवणकी विवक्षित पर्यायको निमित्तकर दूसरे श्रवणमें जो कर्म होता है उसका बर्णन कर्ता कौन है? अपर पक्षमें परमात्मप्रकाश पादा ६६ और ७७को उपस्थित कर यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है कि जीवको मुख-मुख न गरज-निरोध जाति बुद्धि है। हैबाबा कर्म ही है। आत्मा तो पशुके समान है। यह न नहीं जाता है और न जाता है। तीन धर्ममें इस जीवको कर्म ही के जाता है और कर्म ही के जाता है। जायब अपर पक्ष निमित्त कर्ताका यही कर्म करता है और इसीको यह अपने प्रसक्त समुचित उत्तर मानता है। किन्तु यह व्यवहारनका बलवत्त्व है। ऐसे अपर पक्ष मूल जाता है। परमा धर्मक करनेसे जीवकी कैसी बलि होती है यह हम बचनों द्वारा प्रसिद्ध किया गया है। वहाँ यह स्मरण रखने योग्य बात है कि परका सम्पर्क करना और न करना इसमें जीवकी स्वतन्त्रता है। इसमें उसकी स्वतन्त्रता है कि जैसे कोई पुरुष या स्त्री अपने ऊपर किरासिन उक्त डाढ़ कर और अग्नि छमाकर जल मरे। जो ऐसा करता है वह सिबमसे सरकर दुर्गंतिका पात्र होता है और जो ऐसा नहीं करता वह सरकर दुर्गंतिका पात्र नहीं होता। ऐसा ही इनमें निमित्तनैमित्तक योग है। इसी प्रकार प्रकृतमें जानना चाहिए। परमात्मप्रकाशके कर्ता इस संघटी जीवकी बरके सम्पर्क करनेका क्या फल है यह विवक्षाकर उचित विचार करना चाहते हैं। यह तो है कि यह जीव परका सम्पर्क करके गरज-निरोधना पात्र होता है और अपना पुरुषार्थ मूलकर पशुके समान बना रहता है। पर इसका कर्म यह नहीं कि यह जीव परका सम्पर्क तो करे नहीं फिर भी पर श्रवण ऐसे सुदी-मुदी या गरज-निरोध जातिना पात्र बना देवे। बरका सम्पर्क करनेसे जीवका सुदी-मुदी होना और बात है और परसे यह जीव सुदी-मुदी होता है ऐसा मानना और बात है। परमात्मप्रकाशके कर्ता हममें प्रथम बचनको ध्यानमें रखकर ही 'अप्या पशु' तथा 'कर्मार्थ विवक्षितचित्तकर्म' इत्यादि बचन

कहे हैं। यद्यपि ससारी जीव परका सम्पर्क करनेके फलस्वरूप स्वयं सुखी-दुखी तथा नरक-निगोद आदि गतिषोका पात्र होता है। पर यह कार्य जिनके सम्पर्कमें होता है उनकी निमित्तता दिखलानेके लिए ही यह कहा गया है कि आत्मा पगुके समान है। यह न आता है और न जाता है। विधि ही तीन लोकमें इस जीवको ले जाता है और ले आता है। इत्यादि।

यहाँ इतना विशेष जानना चाहिए कि परमात्मप्रकाश दोहा ६६ में आया हुआ विधि शब्द जहाँ द्रव्य-कर्मका सूचक है वहाँ वह परमात्माकी प्राप्तिके प्रतिपद्यभूत भावकर्मको भी सूचित करता है। जब इस जीवकी द्रव्य-पर्यायस्वरूप जिग प्रकाशकी योग्यता होती है तब उसकी उसके अनुसार ही परिणति होती है और उसमें निमित्त होने योग्य बाह्य सामग्री भी उसीके अनुरूप मिलती है ऐसा ही त्रिकालावाधित नियम है, इसमें कहीं अपवाद नहीं, तथा यदि परको लक्ष्यकर परिणमन होता है तो नियमसे विभाव परिणतिकी उत्पत्ति होती है और स्वभावको लक्ष्यकर परिणमन होता है तो नियमसे स्वभाव पर्यायकी उत्पत्ति होती है। जीवके ससारी बने रहने और मुक्ति प्राप्त करनेकी यह चाबी है। इसमें भी कहीं कोई अपवाद नहीं। यहाँ परके सम्पर्क करनेका अभिप्राय ही परको लक्ष्यकर परिणमन करना लिया है। पर वस्तु विभाव परिणतिमें तभी निमित्त होती है जब यह जीव उसकी लक्ष्यकर परिणमन करता है, अन्यथा ससारी जीव कभी भी मुक्ति प्राप्त करनेका अधिकारी नहीं हो सकता। अतएव प्रकृतमें यही समझना चाहिए कि जब विवक्षित द्रव्य अपना कार्य करता है तब बाह्य सामग्री उसमें यथायोग्य निमित्त होती है। परमात्मप्रकाशके उक्त कथनका यही अभिप्राय है। समयसार गाथा २७८ व २७९ से भी यही सिद्ध होता है। उक्त गाथाओंमें यद्यपि यह कहा गया है कि जिस प्रकार स्फटिक मणि आप शुद्ध है, वह लालिमा आदि रूप स्वयं नहीं परिणमता है। किन्तु वह अन्य रक्त आदि द्रव्यों द्वारा लालिमामुप परिणमाया जाता है उसी प्रकार ज्ञानी आप शुद्ध है, वह राग आदि रूप स्वयं नहीं परिणमता है। किन्तु वह रागादिरूप दोषों द्वारा रागी किया जाता है। परन्तु इस कथनका ठीक आशय क्या है इसका स्पष्टीकरण आचार्य अमृतचन्द्रने 'न जातु रागादि' इत्यादि कलश द्वारा किया है। इसमें पर पदार्थको निमित्त न बतलाकर परके सगमे निमित्तता सूचित की गई है। इससे स्पष्ट विदित होता है कि आगममें जहाँ-जहाँ इस प्रकारका कथन आता है कि जीवको कर्म सुख-दुख देते हैं, कर्म बड़े बलवान् हैं, वे ही इसे नरकादि दुर्गतियोंमें और देवादि सुगतियोंमें ले जाते हैं वहाँ-वहाँ उक्त कथनका यही अर्थ करना चाहिए कि जब तक यह जीव कर्मोदयकी सगति करता रहता है तब तक इसे नसार परिभ्रमणका पात्र होना पड़ता है। कर्मोदय जीवके सुख-दुःखादिमें निमित्त है इसका आशय इतना ही है। परमात्मप्रकाशमें इसी आशयको इन शब्दोंमें व्यक्त किया गया है कि यह जीव पगुके समान है। वह न कहीं जाता है और न आता है, कर्म ही इसे तीन लोकमें ले जाता है और ले आता है आदि।

आगममें दोनों प्रकारका कथन उपलब्ध होता है। कहीं उपादानकी मुख्यतासे कथन किया गया है और कहीं निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य सामग्रीकी मुख्यतासे कथन किया गया है। जहाँ उपादानकी मुख्यतासे कथन किया गया है वहाँ उसे निश्चय (यथार्थ) कथन जानना चाहिए और जहाँ निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य सामग्रीकी मुख्यतासे कथन किया गया है वहाँ उसे असद्भूतव्यवहार (उपचरित) कथन जानना चाहिए।

श्री समयसार गाथा ३२ की टीकामें निमित्त व्यवहारके योग्य मोहोदयको भावक और आत्माको भाव्य कहा गया है तो उसका आशय इतना ही है कि जब तक यह जीव मोहोदयके सम्पर्कमें एकत्वबुद्धि करता रहता है तभी तक मोहोदयमें भावक व्यवहार होता है और आत्मा भाव्य कहा जाता है। यदि ऐसा

न माना जाय तो उक्त मोहोदयके विद्यमान रहनेके कारण यह बातमा मेधविज्ञानके बलसे कभी भी भाव-
भावक संकर होयका परिहार नहीं कर सकता। इस प्रकार उक्त कथन द्वारा आत्माकी स्वतन्त्रताकी
बहुमूल्य बगाने रखा गया है। आत्मा स्वयं स्वतन्त्रपणे मोहोदयसे अनुरन्धित हो तो ही मोहोदय रंजक है,
कल्पना नहीं यह उक्त कथनका तात्पर्य है।

समसंसार बाधा १९८ में भी इसी तथ्यको सूचित किया गया है। जिसने अंसमें जीव पुनर्वास
होन हीकर कर्मोदयक विचारके युक्त होता है उसने अंसमें जीवसे विभाव भाव होते हैं। तथा ये परके
सम्पर्कमें हुए है इसलिये इन्हें परमात्र भी कहते हैं और ये आत्माके विभावकय भाव होनेसे स्वभावक
भावसे बहिर्मुख है, इसलिये हेतु है। यदि हमें इस जीवकी हिन बुद्धि हो जाय तो परके सम्पर्कमें भी हेतु
बुद्धि हो जाय यह तथ्य इस बाधा द्वारा सूचित किया गया है। स्पष्ट है कि यहाँ भी आत्माकी स्वतन्त्रताकी
बहुमूल्य बगाने रखा गया है। कर्मोदय बहुपूर्वक इसे विभावकय परिणामाता है यह इसका भावय नहीं है।
किन्तु जब यह जीव स्वयं स्वतन्त्रतापूर्वक कर्मोदयसे युक्त होता है तब नियन्त्रित विभावकय परिणामाता है यह
उक्त कथनका तात्पर्य है। समसंसार बाधा १९९ का भी यही भावय है। समसंसार बाधा २०१ में उक्त
कथनसे मिस कोई बुराई बात कही गई हो ऐसा नहीं समझना चाहिए। जिसकी निर्मित कर को मात्र
होता है वह उससे आत्माला तुम्हा है ऐसा कहना आगम परिपाटी है जो मात्र किंचित् कार्यमें कौल निर्मित है
इसे सूचित करनेके अविभाज्यसे ही आत्ममें निर्मित की गई है। विशेष बुद्धात्मा हय पूर्वमें ही कर जाने
है। उपमात्ममें होनेवाले व्यापारको पुनः उक्त बाधा सामग्री निकालने नहीं कर सकती इस तथ्यको
तो अवर पक्ष भी स्वीकार करेगा। अतएव आत्मामें उत्पन्न होनेवाले एव हेतु और मोह कर्मोदयसे उत्पन्न
होते हैं ऐसा कहना व्यवहार कलम ही तो खरेबा। इसे परमात्मसूत (बभाव) कथन तो किसी भी
अवस्थामें नहीं माना जा सकता। समसंसारकी उक्त बाधाओंमें इसी सरलिकी अन्तर्में रखकर उक्त कथन
किया गया है। तथा यही भावय उनकी टीका द्वारा भी व्यक्त किया गया है। यदि अवर पक्ष निर्मित
व्यवहारके बोध्य बाधा सामग्रीमें अवार्थ कर्मोदयकी बुद्धिका त्याग कर दे तो पूरे विभावककी संनति के
बाय। विज्ञानु किमधिकम्।

पञ्चास्तिकाय बाधा २११ की टीकापर हमने बुद्धिपाठ किया है। इसमें मोह तथा पुन्य-मायके
योग्य बुद्धात्मा भावोका निर्देश किया गया है और साध ही से जिसको निर्मित कर होते हैं यह भी
बतकाया गया है। पञ्चास्तिकाय बाधा २४० का भी यही भावय है इस तथ्यको स्वयं भावार्थ अनुवचन
'बहिर्धान्तराव्यवहारकालोदय—यह बालके बहिर्ज्ञान और अन्तरज्ञ कारणका कथन है' इन शब्दों
द्वारा स्वीकार करते हैं। बाधा २४ - २४२ से तो अन्तर्कर्मयोगके हेतुसूत्र परम संवरणसे भावोदयके
स्वरूपका विचार है। बाधा २४६ की टीकाका 'मोहबीवीव्यापुहृषिकसाध' पर ध्यान है जो धर्म्य है। इससे
स्पष्ट बात होता है कि जब यह जीव मोहनीयके लक्ष्यका अनुवर्तन करता है तभी यह उससे रन्ध्रित अ-
योग्यताका होता है और तभी यह पर अन्तर्में भ्रम या अशुभ भावको वारण करता है।

इस प्रकार समसंसार और पञ्चास्तिकायके उक्त पक्षकोसे इसी तथ्यकी पुष्टि होती है जिसका
हय पूर्वमें निर्देश कर आये है। बाधा सामग्री बुराईको बकाय कल्पना परिणामाता है यह उक्त कथनका
भावय नहीं है और कि अवर पक्ष जब कभी द्वारा कथित करता पाइता है।

परमात्मप्रकाशके उत्पत्तिकी भावना क्या है इसकी चर्चा हय पूर्वमें ही विस्तारके साथ कर आये
है। बुद्धात्मा या १९९१ तथा स्वात्मिकारिक्तमात्रसे बाधा २११ का भी भावय पूर्वनिर्णय कथनसे निज

नहीं है। मूलराधनामें 'कम्माइ बलियाइ' यह गाथा उस प्रसंगमें आई है जब निर्यापकाचार्य क्षपकको अपनी समाधिमें दृढ़ करनेके अभिप्रायसे कर्मकी बलवत्ता बतला रहे हैं और साथ ही उसमें अनुरञ्जयमान न होकर समताभाव धारण करनेकी प्रेरणा दे रहे हैं। यह तो है कि जिस समय जिस कर्मका उदय-उदीरणा होती है उस समय आत्मा स्वयं उसके अनुरूप परिणामका कर्ता बनता है, क्योंकि अपने उपादानके साथ उस परिणामकी जिस प्रकार अन्तर्व्याप्ति है उसी प्रकार उस कर्मके उदयके साथ उसकी बाह्य व्याप्ति है। फिर भी आचार्यने यहाँपर कर्मोदयकी बलवत्ता बतलाकर उसमें अनुरञ्जयमान न होनेकी प्रेरणा इसलिए दी है कि जिससे यह आत्मा अपनी स्वतन्त्रताके भावपूर्वक कर्मोदयको निमित्तकर होनेवाले भावोंमें अपनेको आवद्ध न किये रहे।

स्वामिकार्तिकेयानुप्रेक्षा गाथा २११ द्वारा पुद्गल द्रव्यकी जिस शक्तिका निर्देश किया है उसका आशय इतना ही है कि जब यह जीव केवलज्ञानके अभावरूपसे परिणमता है तब केवलज्ञानावरण द्रव्यकर्मका उदय उसमें निमित्त होता है। यदि ऐसा न माना जाय और पुद्गल द्रव्यकी सर्वकाल यह शक्ति मानी जाय कि वह केवलज्ञान स्वभावका सर्वदा विनाश करनेकी सामर्थ्य रखता है तो कोई भी जीव केवलज्ञानी नहीं हो सकता। स्पष्ट है कि उक्त वचन द्वारा आचार्यने पुद्गल द्रव्यकी केवलज्ञानावरणरूप उस पर्यायीकी उदयशक्तिका निर्देश किया है जिसको निमित्तकर जीव केवलज्ञान स्वभावरूपसे स्वयं नहीं परिणमता। ऐसा ही इनमें निमित्त-नैमित्तिक योग है कि जब यह जीव केवलज्ञानरूपसे नहीं परिणमता तब उसमें केवल-ज्ञानावरणका उदय सहज निमित्त होता है। इसीको व्यवहारनयसे यो कहा जाता है कि केवलज्ञानावरणके उदयके कारण इस जीवके केवलज्ञानका घात होता है। स्वामिकार्तिकेयानुप्रेक्षाका यह उपकार प्रकरण है। उसी प्रसंगसे उक्त गाथा आई है, अतएव प्रकरणको ध्यानमें रखकर उसके हार्दको ग्रहण करना चाहिए।

शका५ के द्वितीय उत्तरमें स्वा० का० अ० गाथा ३१९ के आधारसे जो हमने यह लिखा है कि शुभाशुभ कर्म जीवका उपकार या अपकार करते हैं सो यह कथन शुभाशुभ कर्मके उदयके साथ जीवके उपकार या अपकारकी बाह्य व्याप्तिको ध्यानमें रखकर ही किया गया है। इस जीवको कोई लक्ष्मी देता है या कोई उपकार करता है यह प्रश्न है। इसी प्रश्नका समाधान गाथा ३१९ में करते हुए बतलाया है कि लोकमें इस जीवको न तो कोई लक्ष्मी देता है और न अन्य कोई उपकार ही करता है। किन्तु उपकार या अपकार जो भी कुछ होता है वह सब शुभाशुभ कर्मको निमित्त कर होता है।

यह आचार्य वचन है। इस द्वारा दो बातें स्पष्ट की गई हैं। पूर्वार्ध द्वारा तो जो मनुष्य यह मानते हैं कि 'अमुक देवी-देवता आदिसे मुझे लक्ष्मी प्राप्त होगी या मेरी अमुक आपत्ति टल जायेगी' उसका निषेध यह कह कर किया गया है कि लोकमें जो कुछ भी होता है वह शुभाशुभ कर्मके उदयको निमित्त कर ही होता है। तू बाह्य सामग्रीके मिलानेकी चिन्तामें आत्मवचना क्यों करता है? अनुकूल बाह्य सामग्री हो और अशुभ कर्मका उदय हो तो बाह्य सामग्रीसे क्या लाभ? उसका होना और न होना बराबर है। तथा उत्तरार्ध द्वारा यह सूचित किया गया है कि शुभाशुभ कर्म तेरी करणीका फल है, इसलिए जैसी तू करणी करेगा उसीके अनुरूप कर्मबन्ध होगा और उत्तर कालमें उनका फल भी उसीके अनुरूप मिलेगा। अतएव तू अपनी करणीकी ओर ध्यान दे। शुभाशुभ कर्म तो उपकार-अपकारमें निमित्तमात्र हैं, वस्तुतः उनका कर्ता तो तू स्वयं है। यह नय वचन है, इसे समझकर यथार्थको ग्रहण करना प्रत्येक सत्पुरुषका कर्तव्य है। अन्यथा शुभाशुभ कर्मका सञ्ज्ञाव सदा रहनेसे कभी भी यह जीव उससे मुक्त न हो सकेगा।

जिने उपकार कहते हैं वह भी मान्यताका फल है और जिसे अपकार कहते हैं वह भी मान्यताका फल है। यह संघर्षी व्यवस्था है। अतएव जिसके संघर्षमें इसके होनेका नियम है उसका ज्ञान इस बचन द्वारा कराया गया है। इतना ही आशय इस वाक्याका ज्ञान चाहिए। हमने धोका है कि अपने दूसरे उत्तरमें जो कुछ भी लिखा है, इसी आशयको ध्यानमें रखकर लिखा है। अतएव इस परसे अन्य आशय फलित करना उचित नहीं है।

प्रश्न १९ के प्रथम उत्तरमें हमने मोह, राग द्वेष आदिजिन आगन्तुक भावोंका निबन्ध किया है उसका आशय यह नहीं कि वे जीवके स्वयंकृत भाव नहीं हैं। जीव ही स्वयं बाह्य सामग्रीमें दृष्टान्ति या एकरूप बुद्धि कर उन भावोक्त्य परिचयता है, इसलिये वे जीवके ही परिणाम हैं। इसी उध्यको ध्यानमें रखकर आचार्य कुम्भकुम्भने प्रवचनसारमें यह बचन कहा है—

जीवो परिणमन्ति जगत् सुखेन अमुहेन वा सुखो अमुहो।

सुखज तथा सुखो हयदि दि परिणमसम्भायो ॥ १ ॥

ऐसा हम जीवका परिणामस्वभाव है कि जब यह गुण वा अशुभकृते परिचयता है तब गुण वा अशुभ होता है और जब शुद्धबपसे परिचयता है तब शुद्ध होता है ॥ १ ॥

फिर भी मोह, राग द्वेष आदि भावोंको ज्ञानमें जो आगन्तुक कहा गया है उसका कारण इतना ही है कि वे भाव स्वभावके लक्ष्यसे न होकर परके लक्ष्यसे होते हैं। वे जीवके ही भाव और जीव ही स्वयं स्वतन्त्र कर्ता होकर उन्हें उत्पन्न करता है पर वे परके लक्ष्यसे उत्पन्न होते हैं इसलिये उन्हें आगन्तुक कहा गया है यह उक्त कथनका तात्पर्य है।

इस प्रकार अगर पक्षमें अपने पक्षके समर्थनमें यहाँ तक किशने भी ज्ञान प्रमाण दिने हैं उनसे यह दो निष्कर्षमें सिद्ध नहीं होता कि अन्य द्रव्य सद्भिन्न अन्य द्रव्यके कर्मका वास्तविक कर्ता होता है। किन्तु उनसे यही सिद्ध होता है कि प्रत्येक द्रव्य स्वयं उत्पादान होकर अपना काब करता है और उसके योग्य बाह्य सामग्री उसमें निमित्त होती है। समसंसार वाया २७७ २७९ का क्या आशय है इसका विशेष लुकाता हम पूर्वमें ही कर जाये हैं। एक जीव ही क्या प्रत्येक द्रव्य स्वयं परिचयन स्वभाववाला है अतएव जिस भावक्य यह परिचयता है उसका कर्ता वह स्वयं होता है। परिचयन करनेवाला परिणाम और परिचयन किश वे तीनों वस्तुपक्षमें अपेक्षा एक है विज्ञ-निमित्त नहीं इस बिने जब जो परिणाम उत्पन्न होता है उसक्य वह स्वयं परिचय जाता है, इसमें अन्यका कुछ भी हस्तक्षेप नहीं। राग द्वेष आदि भाव बर्मावयके द्वारा जिये जाते हैं यह व्यवहार कथन है। वर्मना प्रवचन कर्ममें होता है और जीवना परिणाम जीवमें होता है ऐसी दो किताएँ और दो परिणाम दोनों द्रव्योंमें एक कालमें होने हैं। इसलिये बर्मावयमें निमित्त व्यवहार किया जाता है और इसी निमित्त व्यवहारको लक्ष्यमें रखकर यह कहा जाता है कि हमने इसे किया। यह इसी प्रकारका उपचार बचन है बीम भित्रीके बँधेको बीज्य बढ़ा कहना उपचार बचन है। सभी दो आचार्य कुम्भकुम्भने समसंसार वाया १ ७ में ऐसे बचनको व्यवहार करना बलव्य कहा है।

१. अग्र्यात्ममें रागादिको पौद्गलिक वतकामेका कारण

समसंसार ५ से १९ तक की वाक्याभिये रागादिको को पौद्गलिक वतकाया है वतना आशय यह नहीं कि उनका वास्तविक कर्ता बुद्धि है जीव नहीं वा वे जीवके भाव न होकर बुद्धिजीव वर्णन है।

हैं तो वे जीवके ही भाव और स्वयं जीव ही उन्हें उत्पन्न करता है। उनकी उत्पत्तिमें पुद्गल अणुमात्र भी व्यापार नहीं करता, क्योंकि एक द्रव्यकी परिणाम क्रियाको दूसरा द्रव्य त्रिकालमे नहीं कर सकता, अन्यथा तन्मयपनेका प्रसंग होनेसे दोनों द्रव्योंमें एकता प्राप्त होती है (समयसार गाथा ६६), या दो क्रियाओका कर्ता एक द्रव्यको स्वीकार करना पड़ता है (समयसार गाथा ८५)। किन्तु ऐसा मानना जिनाज्ञाके विरुद्ध है। जिनाज्ञा यह है—

जो जस्मि गुणे दब्बे सो अण्णस्मिहु ण सकमट्ठि दब्बे ।

सो अण्णमसकतो कह त परिणामए दब्ब ॥१०३॥

जो वस्तु जिस द्रव्य और गुणमें वर्तती है वह अन्य द्रव्य और गुणमें सक्रमणको नहीं प्राप्त होती, अन्यरूपसे सक्रमणको नहीं प्राप्त होती हुई वह अन्य वस्तुको कैसे परिणामा सकती है, अर्थात् नहीं परिणामा सकती ॥१०३॥

ऐसी अवस्थामें जीवमें होनेवाले मोह, राग और द्वेष आदि भाव अशुद्ध निश्चयनयकी अपेक्षा विचार करनेपर जीव ही है। यह कथन यथार्थ है, इसमें अणुमात्र भी सन्देह नहीं। इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर उक्त गाथाओकी (५०-५६) टीकामें आचार्य जयसेनने अशुद्ध पर्यायायिक निश्चयनयकी अपेक्षा उन्हें जीव स्वरूप ही स्वीकार किया है। इतना ही नहीं, कर्ता—कर्म अधिकार गाथा ८८ में स्वयं आचार्य कुन्दकुन्द उन्हें जीव भावरूपसे स्वीकार करते हैं। इसी तथ्यको आचार्य अमृतचन्द्रने उक्त गाथाकी टीकामें इन शब्दोंमें स्वीकार किया है—

यस्तु मिथ्यादर्शनमज्ञानमविरतिरित्यादि जीव स मूर्तात्पुद्गलकर्मणोऽन्यश्चैतन्यपरिणामस्य विकार ॥८८॥

और जो मिथ्यादर्शन, अज्ञान, अविरति आदि जीव हैं वे मूर्तीक पुद्गलकर्मसे अन्य चैतन्य परिणामके विकार हैं ॥ ८८ ॥

इस प्रकार उक्त विवेचनसे यह भली-भाँति सिद्ध हो जाता है कि मोह, राग, द्वेष आदि भाव जीवके ही हैं। 'स्वतन्त्र कर्ता' इस नियमके अनुसार स्वयं जीव ही आप कर्ता होकर अनरूप परिणमता है। फिर भी समयसारमें उन्हें पौद्गलिक इसलिए नहीं कहा कि वे रूप, रस, गन्ध और स्पर्शस्वरूप हैं या पुद्गल आप कर्ता बनकर अनरूप परिणमता है। उन्हें पौद्गलिक कहनेका कारण अन्य है। बात यह है कि परम पारिणामिक भावको ग्रहण करनेवाले शुद्ध निश्चयनयके विषयभूत चिच्चमत्कार ज्ञायकस्वरूप आत्माके लक्ष्यसे उत्पन्न हुई आत्मानुभूतिमें उनका भान नहीं होता, इसलिए वे रागादि भाव जीवके नहीं ऐसा समयसार ५० से ५६ तककी गाथाओंमें कहा गया है। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए उक्त गाथाओकी टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

य प्रीतिरूपो राग स सर्वोऽपि नास्ति जीवस्य, पुद्गलद्रव्यपरिणाममयत्वे सत्यनुभूतेभिन्नत्वात् । योऽप्रीतिरूपो द्वेष स सर्वोऽपि नास्ति जीवस्य, पुद्गलद्रव्यपरिणाममयत्वे सत्यनुभूतेभिन्नत्वात् । यस्त-
त्वाप्रतिपत्तिरूपो मोह स सर्वोऽपि नास्ति जीवस्य, पुद्गलद्रव्यपरिणाममयत्वे सत्यनुभूतेभिन्नत्वात् ।

जो प्रीतिरूप राग है वह सर्व ही जीवका नहीं है, क्योंकि पुद्गल द्रव्यके परिणामरूप होनेसे वह आत्मानुभूतिसे भिन्न है। जो अप्रीतिरूप द्वेष है वह सर्व ही जीवका नहीं है, क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणामरूप

होगे वह आत्मानुभूतिसे भिन्न है। जो तत्त्वोंकी अप्रतिपत्तिरूप मोह है वह सर्व ही बीजका नहीं है, क्योंकि पुरुषव्यक्ते परित्याग्य होमेते वह आत्मानुभूतिसे भिन्न है।

आत्मयत्ने इत्यादिजनयके विषये येव निश्चित किये गये हैं उसमें एक परममात्राहक इत्यादिजनय भी है। इसके निपयका निर्देश करते हुए आत्मव्यक्तिमें किया है—

परममात्राहकव्यक्तिकी वशा—प्रानस्वरूप आत्मा।

आत्मा आत्मस्वरूप है इसे स्वीकार करनेवाला परममात्राहक इत्यादिजनय है।

इसी तत्त्वको मन्त्रवशाविरतधर्मों इन सम्मान व्यक्त किया है—

गैह्य इत्यमहाक अनुग्रह-मुक्तोपचारविरत।

सौ परममात्राहकी आत्म्या निश्चितमेव ३१९९३

जो अनुग्रह, मुक्त और उपचारित भावोंसे रहित इत्यस्वरूपको ग्रहण करता है उसे सिद्धि (मुक्ति) के इच्छुक मन्त्र बीजोंसे परममात्राहकी इत्यादिजनय जानना चाहिए ॥१६२॥

तात्पर्य यह है कि मोक्षमार्गमें अनुग्रह, मुक्त और उपचारित भावोंको गौणकर एक त्रिकाकी ज्ञायक स्वभाव आत्मा ही आश्रय करने योग्य वस्तुताया गया है। जो आत्मज्ञ मन्त्र बीज ऐसे जन्मेद स्वरूप आत्माको सक्रम कर (ज्येष्ठ बनाकर) तन्मय होकर परिणमता है उसे जो आत्मानुभूति होती है उसे उस क्रममें आत्मानुभूति त्रिकाक्रममें नहीं होती। यही कारण है कि समकारकी वस्तु याचना हाथ में आयाहि याव बीजके नहीं है वह कहा गया है।

इस प्रकार ये आयाहि याव बीजके नहीं हैं इस तत्त्वका प्रकारका ज्ञान हो जाने पर भी इन्हें पीरवर्जित कहनेका कारण क्या है यह ज्ञान कैसा आवश्यक है। यह तो सभी मुमुक्षु जानते हैं कि जिसे विनाशमय मिथ्यादर्शन का मोह कहा गया है उसका एक स्व-रूप एकत्वबुद्धिके विषय अन्य कुछ भी नहीं है और जिसे राम-रूप कहा गया है उसका एक भी परम इष्टानिष्ठ बुद्धिके विषय अन्य कुछ भी नहीं है। वरुन के संवीचय एकत्व बुद्धि तथा इष्टानिष्ठ बुद्धि इस बीजके अगाधि बाधते होती आ रही है। इसका कर्ता यह बीज स्वयं है। पर परार्थ इसका कर्ता नहीं। परार्थ संयोग बना रहे फिर भी यह बीज उसके आत्मयत्ने परत्व बुद्धि या इष्टानिष्ठ बुद्धि न करे वह तो है। किन्तु पर परार्थ स्वयं कर्ता बनकर इस (बीज) में एकत्वबुद्धि या इष्टानिष्ठ बुद्धि उत्पन्न कर दे वह त्रिकाक्रममें सम्भव नहीं है। वरुन उक्त प्रकारकी एकत्वबुद्धि या इष्टानिष्ठ बुद्धि पुरुषत्तवी विविध प्रकारकी रचनाका आकाङ्क्षन करनेसे होती है, अन्यथा नहीं होती यही कारण है कि आत्मराम मोह, राग और द्वेष आदि भावोंको पीरवर्जित कहा गया है।

यह वस्तुस्थिति है। आत्ममार्गमें आकाङ्क्षन या ज्येष्ठकी दृष्टिसे मोह, राग और द्वेषमें निश्चय बुद्धि करनेका तो निषेध है ही। ज्ञायके कारण में जानता हूँ इस प्रकारके विकल्पका भी निषेध है। रत्ना ही क्यों? तन्मयदर्शनादि स्वभाव याव येव स्वयं है, इन्हें आकाङ्क्षन बनायेसे मुक्तमें मोक्षमार्गका प्रकाश होकर मुक्तिभी प्राप्ति होती ऐसे विनश्यता भी निषेध है, सर्वप्रति अर्होत्तक विकल्प बुद्धि इ वहाँसक रागकी चरितार्थता है। ज्ञायक स्वभाव आत्माके अक्षय्यमय तन्मय परिणमन हाथ जो तन्मयस्तवविरुद्ध बुद्धि उत्पन्न होती है, तन्मय आत्माकी अनुभूति अन्य वस्तु है और येव-बुद्धि हाथ लता हई विनश्यतानुभूति अन्य वस्तु है। यह आत्मानुभूति ही है आत्मानुभूति नहीं। जायाव नहते है कि अवलोक अवलम्बन (ज्येष्ठ) निश्चयन नहीं होया अवलोक निश्चयन अनुभूतिवा होमा अवलम्बन है। यही

कारण है कि मोक्षमार्गकी दृष्टिसे सभी प्रकारके व्यवहारको गौणकर एकमात्र निश्चयस्वरूप ज्ञायक आत्माके अवलम्बन करनेका उपदेश दिया गया है। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए समयसार कलशमें कहा भी है—

सर्वत्राध्यवसानमेवमखिल त्याज्य यदुक्त जिनै—

स्तन्मन्ये व्यवहार एक निखिलोऽप्यन्याश्रितस्त्याजित ।

सम्यक् निश्चयमेकमेव तदमी निष्कम्पमाक्रम्य किं

शुद्धज्ञानघने महिम्नि न निजे बध्नन्ति सन्तो धृतिम् ॥१७३॥

सर्व वस्तुओंमें जो अध्यवसान होते हैं वे सब जिनेन्द्रदेवने पूर्वोक्त रीतिसे त्यागने योग्य कहे हैं, इसलिए हम यह मानते हैं कि जिनेन्द्रदेवने अन्यके आश्रयसे होनेवाला समस्त व्यवहार छुड़ाया है। तब फिर, ये सत्पुरुष एक सम्यक् निश्चयको ही निश्चलनया अङ्गीकार करके शुद्ध ज्ञानघनस्वरूप निज महिमामें स्थिरता क्यों धारण नहीं करते ?

इस प्रकार इतने विवेचनसे यह स्पष्ट ज्ञात हो जाता है कि आत्मामे रागादिकी उत्पत्ति मुख्यतया पुद्गलका आलम्बन करनेसे ही होती है, स्वभावका आलम्बन करनेसे नहीं होती, इसलिए तो उन्हें अध्यात्ममें पौद्गलिक कहा गया है। पुद्गल आप कर्ता होकर उन्हें उत्पन्न करता है या वे पुद्गलकी पर्याय हैं, इसलिए उन्हें पौद्गलिक नहीं कहा गया है। इस अपेक्षासे विचार करनेपर तो जीव आप अपराधी होकर उन्हें उत्पन्न करता है और आप तन्मय होकर मोह, राग, द्वेष आदिरूप परिणमता है, इसलिए वे चिद्विकार ही हैं। फिर भी ज्ञायक स्वभाव आत्माके अवलम्बन द्वारा उत्पन्न हुई आत्मानुभूतिमें उनका प्रकाश नहीं होता, इसलिए उससे भिन्न होनेके कारण व्यवहारनयसे उन्हें जीवका कहा गया है। इस प्रकार समयसारकी उक्त गाथाओंमें वर्णादिके समान रागादिकी क्यों तो पौद्गलिक कहा गया है और क्यों वे व्यवहारनयसे जीवके कहे गये हैं इसका सक्षेपमें विचार किया।

२ समयसार गाथा ६८ की टीकाका आशय

अब समयसार गाथा ६८ की टीकापर विचार करते हैं। इसमें 'कारणके अनुसार कार्य होता है। जैसे जौपूर्वक उत्पन्न हुए जौ जौ ही हैं।' इस न्यायके अनुसार गुणस्थान या रागादि भावोंको पौद्गलिक सिद्ध किया गया है। इसपरसे अपर पक्ष निश्चयनयसे उन्हें पौद्गलिक स्वीकार करता है। किन्तु अपर पक्ष यदि पुद्गल आप कर्ता होकर उन्हें उत्पन्न करता है, इसलिए वे निश्चयनयसे पौद्गलिक हैं या पुद्गलके समान रूप, रस, गन्ध और स्पर्शवाले होनेके कारण निश्चयनयसे वे पौद्गलिक हैं ऐसा मानता हो तो उसका दोनों प्रकारका मानना सर्वथा आगमविरुद्ध है, क्योंकि परके अवलम्बनसे उत्पन्न हुए वे जीवके ही चिद्विकार हैं और जीवने आप कर्ता होकर उन्हें उत्पन्न किया है। अतएव अशुद्ध पर्यायाधिकनयसे वे जीव ही हैं। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए आचार्य जयसेन उक्त गाथाकी टीकामें लिखते हैं—

यद्यप्यशुद्धनिश्चयेन चेतनानि तथापि शुद्धनिश्चयेन नित्य सर्वकालमचेतनानि। अशुद्धनिश्चयस्तु वस्तुतो यद्यपि द्रव्यकर्मपेक्षयाभ्यन्तररागादयश्चेतना इति मत्वा निश्चयसंज्ञां लभते तथापि शुद्धनिश्चयापेक्षया व्यवहार एव ।

गुणस्थान यद्यपि अशुद्ध-निश्चयनयसे चेतन हैं तथापि शुद्ध निश्चयनयसे नित्य-सर्वकाल अचेतन हैं। द्रव्यकर्मकी अपेक्षा आभ्यन्तर रागादिक चेतन हैं ऐसा मानकर यद्यपि अशुद्ध निश्चय वास्तवमें निश्चय संज्ञाको प्राप्त होता है तथापि शुद्ध निश्चयकी अपेक्षा वह व्यवहार ही है।

इत प्रकार एक कनसे यह विस्फुल्ल स्पष्ट हो जाता है कि मोहनीय कर्मके उद्यमको आत्मन (निमित्त) कर जो बुधस्वान वा रागादि होते हैं वे अशुद्ध निबन्धनययी अपेक्षा बीच ही है । यहाँ जो उन्हें बीच होनेका निवेद कर अचेतन कहा है वह शुद्ध निबन्धनययी अपेक्षा ही कहा है । तात्पर्य यह है कि (१) चिकित्सी जायक स्वभाव आरामके अवस्थानसे उत्पन्न हुई आत्मानुभूतिमें बुधस्वानभाव वा रागादि प्राप्तका प्रकाश दृष्टिबोध नहीं होता । (२) वे पुद्गलादि पर इन्द्रिया अपेक्षित करनेसे उत्पन्न होनेके कारण शुद्ध चैतन्यप्रकाश स्वरूप न होकर चिह्निकार स्वरूप है अतएव अचेतन है तथा (३) सगरी बीजके साथ वैकालिक व्याप्ति नहीं पाई जाती इसलिये शुद्ध निबन्धनययी अपेक्षा भी बीच नहीं है, अतएव पौद्गलिक है । ऐसा अभ्यास परमायामने कहा गया है । यह बीच बनावि काखसे स्वकी भूककर परका अवस्थान करता आ रहा है और परके अवस्थानसे उत्पन्न चिह्निकारोमें उपारेय बुद्धि करता आ रहा है, इनमें हैम बुद्धिकर सगरी विरत करना उक्त कनका प्रयोजन है । यही कारण है कि कर्ता-कर्म अभिधारये रागादि घातोंका वही स्वतन्त्रत्वे स्वयं बीच ही है यह बतकाकर भी बीजाबीजाधिकारमें परका अवस्थान करनेसे होनेके कारण सगरी परबुद्धि कराई गई है । आधा है अपर पक्ष समस्यार बाबा १८ की टीकासे यही तात्पर्य ग्रहण करना न कि यह कि पुद्गल स्वयं स्वतन्त्रतया आप कर्ता होकर उन बुधस्वान वा रागादिको करता है इसलिये यहाँ उन्हें पौद्गलिक कहा गया है । समस्यार बाबा ११३-११५ में भी यही आद्यन स्पष्ट किया गया है । यदि अपर पक्ष निमित्त-निमित्तिकभाव और कर्ता-कर्मत्वमें निहित अभिधारको हृदयज्ञान करनेका प्रयत्न करे तो इसे वस्तुस्थितिको समझनेमें हैर न छे ।

३. कर्मोद्य बीजकी अन्तरंग बोधसाका सूचक है, बीजभावका कर्ता नहीं

आगे अपर पक्षमें 'अन्य कारणों और कर्मोद्य रूप कारणोंमें मौलिक अन्तर है, क्योंकि बाह्य सगरी और अन्तरंगकी बोधसा मिलने पर कार्य होता है । किन्तु चाटिया कर्मोद्यके साथ ऐसी बात नहीं है, वह तो अन्तरंग बोधसाका सूचक है । यह वचन लिखकर अपने इस वस्तुस्थितिकी बुद्धिमें हमारी (५) पुनर्वचन बाबाकी (१) कर्मोद्य पु १ की प्रस्तावना पु ४४ का कुछ अर्थ उद्धृत किया है ।

हमें इस बातकी प्रसन्नता है कि अपर पक्षने अपने उक्त कथन द्वारा चाटिया कर्मोद्यको बीजकी अन्तरंग बोधसाका सूचक स्वीकार कर लिया है । इससे यह सुतरां फलित हो जाता है कि संसारी बीज कर्म और बीजके अन्धोन्मादगाह रूप संयोग काखमें स्वयं कर्ता होकर अपने अज्ञानाविरूप कार्यको करता है और कर्मोद्य कर्ता न होकर मात्र उसका सूचक होता है । इसीको बीजके अज्ञानादि भावोंमें कर्मोद्यकी निमित्तता कही गई है । हमारे जिस वचनको यहाँ प्रमाणरूपमें उपस्थित किया गया है उसका भी यही अन्तर्भाव है ।

किन्तु अपर पक्षमें हमारे उक्त वचनको उद्धृत करते हुए 'अन्य कर्मका स्वाभाव बाह्य सामग्री यही है सफ़री । इसके बाद उक्त वचनके इस वचनको तो छोड़ दिया है—

'किन्तु भी अन्तरंगमें बीजसाके रहते हुए बाह्य सामग्रीके मिलनेपर आध्यात्मिक प्रमाणमें कार्य तो होता ही है इसलिये निमित्तोंकी परिगणनामें बाह्य सामग्रीकी भी गिनती हो जाती है । पर वह परम्परा निमित्त है इसलिये इसकी परिगणना बीजोके स्वाभावमें की गई है ।

और इसके स्वाभाव हमारे वस्तुस्थितिकी कर्मों अपने इस वचनको सम्मिलित कर दिया है—

‘अतः कर्मके निमित्तमे जीवकी विविध प्रकारकी अवस्था होती है और जीवमें ऐसी योग्यता आती है ।’

अब हमारे और और पक्षके उक्त उल्लेखके आधारपर जब अकालमरणका विचार करते हैं तो विदित होता है कि जब जब आत्मामें मनुष्यादि एतत् पर्यायके ध्ययकी ओर देवादिरूप दूसरी पर्यायके उत्पादकी अन्तरंग योग्यता होती है तब तब विषमक्षण, गिरिपात आदि वाह्य गामग्री तथा मनुष्यादि आयु-का ध्यय और देवादि आयुका उदय उगती मूला होती हैं और ऐसी अवस्थामें आत्मा स्वयं अपनी मनुष्यादि पर्यायका ध्यय कर देवादि पर्यायरूपमें उत्पन्न होता है । स्पष्ट है कि एक पर्यायके ध्यय और दूसरी पर्यायके उत्पादरूप उपादान योग्यताके कालकी अपेक्षा विचार करने पर मरणकी कालमरण सज्ञा है और इसकी गौणकर अन्य कर्म तथा नोकर्मरूप सूचक गामग्रीकी अपेक्षा विचार करने पर उसी मरणकी अकाल-मरण सज्ञा है ।

यह वस्तुस्थिति है जो अपर पक्षसे उक्त वस्तुस्थिति भी फलित होती है । हमें आशा है कि अपर पक्ष अपने वस्तुस्थिति के ‘किंतु घातिया कर्मोदयके साथ ऐसी बात नहीं है, वह तो अन्तरंग योग्यताका सूचक है ।’ इस वचनको ध्यानमें रखकर नवमं कार्य-कारणभावका निर्णय करेगा ।

४. प्रस्तुत प्रतिशक्तिकामें उल्लिखित अन्य उद्धरणोंका स्पष्टीकरण

अब प्रस्तुत प्रतिशक्तिकामें उद्धृत उन उल्लेखोंपर विचार करते हैं जिन्हें अपर पक्ष अपने पक्षके समर्थनमें समझता है । उनमेंमें प्रथम उल्लेख इष्टोपदेशका श्लोक ७ है । इसमें मोह अर्थात् मिथ्यादर्शनमें सम्पृक्त हुआ ज्ञान अपने स्वभावको नहीं प्राप्त करता है यह कहा गया है और उसकी पुष्टिमें ‘मदनकोद्रवको निमित्त कर मत्त हुआ पुरुष पदार्थोंका ठीक-ठीक ज्ञान नहीं कर पाता ।’ यह दृष्टान्त दिया गया है ।

दूसरा उल्लेख समयमार कालदा ११० का तीसरा चरण है । इसमें बतलाया है कि आत्मामें अपनी पुरुषार्थहीनताके कारण जो कर्म (भाव कर्म) प्रगट होता है वह नये कर्मबन्धना हेतु (निमित्त) है ।

तीसरा उल्लेख पचाध्यायी ५० १५९ के विशेषार्थका है । इसमें कर्मकी निमित्तताको स्वीकार कर व्यवहार कर्तारूपसे उसका उल्लेख करके मन-वाणी और द्वासीच्छ्वासके प्रति जीवका भी व्यवहार कर्ता रूपसे उल्लेख किया गया है ।

चौथा उल्लेख इष्टोपदेश श्लोक ३१ की संस्कृत टीकासे उद्धृत किया गया है । इसमें कहो (अपने परिणामविशेषमें) कर्मकी और कहो (अपने परिणामविशेषमें) जीवकी बलवत्ता स्वीकार की गई है ।

पाँचवाँ उल्लेख तत्त्वार्थवातिकका है । इसमें जीवके चतुर्गतिपरिभ्रमणमें कर्मोदयकी हेतुता और उसकी विश्रान्तिमें कर्मके उदयाभावकी हेतुरूपसे स्वीकार किया गया है ।

छठा उल्लेख उपासकाध्यायनका है । इसमें व्यवहारनयसे जीव और कर्मको परस्पर प्रेरक बतलाया गया है । इसकी पुष्टि नौ और नाविकके दृष्टान्त द्वारा की गई है । सातवाँ उद्धरण भी उपासकाध्यायनका ही है । इसमें अग्निके भयोगको निमित्त कर गरम हुए जलके दृष्टान्त द्वारा कर्मको निमित्त कर जीवमें सकलेश भावको स्वीकार किया गया है ।

आठवाँ उदाहरण आत्मानुशासनका है । इसमें व्यवहारनयसे कर्मको ब्रह्मा बतला कर ससार परि-पाटी उसका फल बतलाया गया है ।

अपने पक्षके समर्थनमें अगर पक्षने से घाठ प्रमाण उपस्थित किये हैं। इन सब द्वारा फिर कार्यमें कौन किस रूपमें निमित्त है। इसका व्यवहारनये निर्देश किया गया है। इसकी स्पष्ट रूपसे समझनेके लिये समयसारका यह बचन पसन्द है—

यह वाचा बचहारा दोसगुणुप्यादगी पि आत्मविशेष ।

यह बीवी बचहारा दण्डगुणुप्यादगी भगिनी ॥ १ ८ ॥

विश प्रकार राजा व्यवहारसे प्रभाके बीच-भुजका उत्पादक कहा गया है। इसी प्रकार बीच व्यवहार से पुद्बल रूपसे मुक्तका उत्पादक कहा गया है ॥ १ ८ ॥

बाधन यह है कि यथार्थमें प्रत्येक रूप अपना कार्य स्वयं करता है और अन्य बाह्य सामग्री उनमें निहित होती है। फिर भी कौनमें निमित्त व्यवहारके बोध्य बाह्य सामग्रीकी अपेक्षा यह कहा जाया है कि— 'इसने यह काम किया।' यथार्थ अगर पक्षने भी आठ बाधन प्रमाण उपस्थित किये हैं वे सब व्यवहारनये बचन हैं। अतः उन द्वारा यही सूचित किया गया है कि किस कार्यमें कौन निमित्त है। प्रत्येक कार्यमें उत्पादन और निमित्त व्यवहारके बोध्य बाह्य सामग्रीकी युक्ति विचलते होती है इसमें सन्देह नहीं। परन्तु उत्पादन जैसे अपने नाममें स्वयं व्यापारबान् होता है जैसे बाह्य सामग्री उसके कार्यमें व्यापारबान् नहीं होती यह सिद्धांत है। इसे हृदयनय करके यथार्थका निर्णय करना चाहिए। इसी तत्त्वकी स्पष्ट करते हुए पुनर्वाच सिद्धमुपायमें कहा है—

बीचकृतं परिणामं विभिन्नमात्रं प्रपन्नं पुनरन्वे ।

स्वचमेव परिभ्रमन्तेऽत्र पुनराकाः कमभावेन ॥ १९ ॥

बीचके द्वारा किये गये परिणामकी निमित्तमात्र करके उससे विभिन्न पुद्बल स्वयं ही कार्यरूपसे परिणम पाते हैं ॥ १९ ॥

यहाँ 'बीचकृतं और स्वचमेव' ने दोनों पर ध्यान देने योग्य है। बीचके राम हेम बाधि परिणामों की उत्पत्तिमें कदापि कर्मविष निमित्त है। फिर भी उन्हें बीचकृत कहा गया है। इससे स्पष्ट विवक्षित होता है कि जिस रूपमें जो कार्य होता है उसका मुख्य (मिश्रण-यथार्थ) कर्ता यही रूप होता है, निमित्त व्यवहारके बोध्य बाह्य सामग्री नहीं। उसे कर्ता कहना उपचार कथन है। जिस रूपमें जो कार्य होता है उसका मुख्य कर्ता वह रूप जो है ही। चाय ही वह परिणामक होकर ही बने करता है वह 'स्वचमेव' पक्षे सूचित होता है। प्रस्तुत प्रतिष्ठाकेमें अगर पक्षने कर्गविकी बीचकी वास्तविक बोध्यताका सूचक स्वीकार कर लिया है, अतः इससे भी उक्त कथनकी ही पुष्टि होती है। स्पष्ट है कि उक्त बाड़ी बाधन प्रमाण अगर पक्षके विचारोके समर्थक न होकर समयसारके उक्त कथनका ही समर्थन करते हैं। अतएव जगते हमारे विचारोकी ही पुष्टि होती है।

अगर पक्षने इन प्रमाणोंमें एक प्रमाण 'कल वि बलिषी बीवी' यह बचन भी उपस्थित किया है और इसकी उत्पत्तिकार्यमें सिद्धा है कि— जब बीच बचनान् होता है तो वह अपना कस्याप कर सकता है।

यहाँ विचार यह करना है कि ऐसी अवस्थामें बीच स्वयं अपना कस्याप करता है या बाह्य सामग्री द्वारा उसका कस्याप होता है। यदि बाह्य सामग्री द्वारा कस्याप कस्याप होता है यह याता यात्रा तो बीच अपना कस्याप कर सकता है। ऐसा सिद्धना निर्वर्णक है और यदि यह स्वयं अपना कस्याप कर सैता है यह

माना जाय तो प्रत्येक कार्य अन्यके द्वारा होता है यह लिखना निरर्थक हो जाता है। प्रकृतमें इन दो विकल्पोके सिवाय तीसरा विकल्प तो स्वीकार किया ही नहीं जा सकता, क्योंकि उसके स्वीकार करने पर बाह्य सामग्री अकिञ्चित्कर माननी पड़ती है। अतएव 'कथं वि वलिञो' इत्यादि वचनको व्यवहारनयका कथन ही जानना चाहिए जो कर्मकी वलवत्तामें जीवकी पुरुषार्थ हीनताको और कर्मकी हीनतामें जीवकी उत्कृष्ट पुरुषार्थताको सूचित करता है। स्पष्ट है कि उक्त कथनसे यह तात्पर्य समझना चाहिए कि जब जीव पुरुषार्थहीन होता है तब स्वयं अपने कारण वह अपना कल्याण करनेमें अममर्थ रहता है और जब उत्कट पुरुषार्थी होकर आत्मोन्मुख होता है तब वह अपना कल्याण कर लेता है।

इस प्रकार उक्त आठो आगम प्रमाण किस प्रयोजनसे लिपिवद्ध किये गये हैं और उनका क्या आशय लेना चाहिए इसका खुलासा किया।

५. सम्यक् नियतिका स्वरूपनिर्देश

अब हम अपर पक्षकी प्रतिशका ३ को ध्यानमें रखकर नियतिवादके सम्यक् स्वरूपपर सक्षेपमें प्रकाश डालेंगे। इसका विशेष विचार यद्यपि पाँचवीं शकाके तीसरे दौरके उत्तरमें करेंगे, फिर भी जब प्रस्तुत प्रतिशकामें इसकी चरचा की है तो यहाँ भी उसका विचार कर लेना आवश्यक समझते हैं।

अपर पक्षने सभी कार्योंका सर्वथा कोई काल नियत नहीं है इसके समर्थनमें तीन हेतु दिये हैं—

१. आचार्य अमृतचन्द्रने कालनय-अकालनय तथा नियतिनय-अनियतिनय इन नयोकी अपेक्षा कार्य की सिद्धि वतलाई है, इसलिए सभी कार्योंका सर्वथा कोई काल नियत नहीं है।

२. सभी कार्योंका काल सर्वथा नियत नहीं है ऐसा प्रत्यक्ष भी देखा जाता है और किसीने कोई क्रम नियत भी नहीं किया है, अत आगे-पीछे करनेका प्रश्न ही नहीं उठता।

३. कर्म स्थितिवन्धके समय निपेक रचना होकर यह नियत हो जाता है कि अमुक कर्मवर्गणा अमुक समय उदयमें आवेगी, किन्तु बन्धावलिके पश्चात् उत्कर्षण अपकर्षण, स्थितिकाण्डकघात, उदीरणा, अविपाक निर्जरा आदिसे कर्मवर्गणा आगे-पीछे भी उदय आती है। इससे भी ज्ञात होता है कि सभी कार्य सर्वथा नियत कालमें ही होते हैं यह नहीं कहा जा सकता।

ये तीन हेतु हैं। इनके आधारसे अपर पक्ष सभी कार्योंके सर्वथा नियत कालका निषेध करता है। अब आगे इनके आधारसे क्रमसे विचार किया जाता है—

१. प्रथम तो प्रवचनसारमें निर्दिष्ट कालनय-अकालनय तथा नियतिनय-अनियतिनयके आधारसे विचार करते हैं। यहाँ प्रथमतः यह समझने योग्य बात है कि वे दोनों सप्रतिपक्ष नययुगल हैं, अत अस्तिनय-नास्तिनय इस सप्रतिपक्ष नययुगलके समान ये दोनों नययुगल भी एक ही कालमें एक ही अर्थमें विवक्षाभेदसे लागू पड़ते हैं, अन्यथा वे नय नहीं माने जा सकते। अपर पक्ष इन नययुगलको नयरूपसे तो स्वीकार करता है, परन्तु कालभेद आदिकी अपेक्षा उनके विषयको अलग अलग मानना चाहता है इसका हमें आश्चर्य है। वस्तुतः कालनय और अकालनय ये दोनों नय एक कालमें एक ही अर्थको विषय करते हैं। यदि इन दोनोंमें अन्तर है तो इतना ही कि कालनय कालकी मुख्यतासे उसी अर्थको विषय करता है और अकालनय कालको गौणकर अन्य हेतुओंकी मुख्यतासे उसी अर्थको विषय करता है। यहाँ अकालका अर्थ है, कालके-सिवाय अन्य हेतु। इसी अभिप्रायको ध्यानमें रखकर तत्त्वार्थसूत्रमें

‘अभिप्रायवर्तितसिद्धे’ (५-३९) यह सूत्र निबद्ध हुआ है । स्पष्ट है कि जो पर्याय काष्ठ विटपकी मुखटासे काष्ठनयका विषय है, वही पर्याय नात्तकी भीन कर अन्य हेतुओंकी मुख्यतासे अकाष्ठनयका विषय है । प्रबनचरारकी आचार्य अमृतचन्द्रकृत टीकामें इन दोनों नयोंका यही अभिप्राय किया गया है ।

इन नयोंका प्रारम्भ करनेके पूर्व यह प्रश्न उत्पन्न कि आरामा कीन है और यह कैसे प्राप्त किया जाता है ? इसका समाधान करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र कहते हैं कि यह आरामा कौतूहल सामान्यसे व्याप्त अनन्य नयोंका अधिष्ठाता एक इन्द्र्य है, क्योंकि अनन्य नयोंको ग्रहण करनेवाले अनन्य नय हैं और उनमें व्याप्त होकर रहनेवाले एक भूतज्ञान प्रमाण पुरुष स्वानुभवसे यह जाना जाता है (प्रबनचरार परिशिष्ट) । इससे स्पष्ट विहित होता है कि यही जिन ४७ नयोंका निर्देश किया गया है उनके विषयभूत ४७ नयों एक साथ एक आरामामें व्यपक्य होते हैं, अन्यथा उन नयोंमें एक साथ भूतज्ञान प्रमाणकी व्याप्ति नहीं बन सकती । अतएव प्रकृतमें काष्ठनय और अकाष्ठनयके आचारसे जो यह सिद्ध करना सम्भव नहीं है कि उन कर्मोंका सर्वथा कोई नियत नाक नहीं है । प्रकृत इनके आचारसे यही सिद्ध होता है कि काष्ठनयकी विषयभूत वस्तु ही उन्ही समय निबन्धात्मकसे अकाष्ठनयकी भी विषय है । अतएव उसी कार्य अपने-अपने काष्ठमें निबद्धकर्मसे ही होते हैं ऐसा निर्णय करना ही सम्भव नयेकाष्ठ है ।

यह ही वास्तव्य और अकाष्ठनयकी अवेद्या विचार है । निवर्तितनय और अनिवर्तितनयकी अवेद्या विचार करनेपर भी उक्त दृष्ट्यकी ही पुष्टि होती है, क्योंकि प्रकृतमें इन्द्र्योंकी कुछ पर्यायें अभिविधित हैं और कुछ पर्यायें अनिवर्तितकर्मसे होती हैं वह अर्थ इन नयोंका नहीं है । यदि यह अर्थ इन नयोंका किया जाता है तो ये दोनों छत्रविपक्ष नय नहीं बन सकते । अतएव निबन्धात्मकसे ये दोनों नय एक ही काष्ठमें एक ही अर्थको विषय करते हैं यह अर्थ ही प्रकृतमें इन नयोंका केना चाहिए । आचार्य अमृतचन्द्रने प्रबनचरारमें इन नयोंका जो स्पष्टीकरण किया है उससे भी इसी अभिप्रायकी पुष्टि होती है । उनके उक्त कथनके अनुसार निवर्तित पत्रका अर्थ है इन्द्र्यकी सब अवस्थाओंमें व्याप्त होकर रहनेवाला त्रिकाशी धन्वबहस्य इन्द्र्य स्वभाव और अनिवर्तित पत्रका अर्थ है क्षण-क्षणमें परिवर्तमानसूक्ष्म पर्याय स्वभाव । ‘उत्पाद-व्यव प्रीत्यनुक्तं तत्’ (उ घृ ४-३) तथा ‘उत्पन्नव्यवस्थानय’ (उ घृ ४-१२) इन वाक्यों के अनुसार भी प्रत्येक इन्द्र्य प्रत्येक समयमें वहाँ उक्त दोनों प्रकारके स्वभावोंको बिन्दे हुए है वहाँ विकास भेदसे उभे (इन्द्र्यो) ग्रहण करनेवाले ये दोनों नय हैं । निवर्तितनय प्रत्येक इन्द्र्यके इन्द्र्यस्वभावको विषय करता है और अनिवर्तितनय प्रत्येक इन्द्र्यके पर्याय स्वभावको विषय करता है यह उक्त कथनका तात्पर्य है । अतएव उक्त दोनों नयोंके आचारसे भी यह सिद्ध नहीं होता कि इन्द्र्योंकी कुछ पर्यायें अभिविधित होती हैं और कुछ पर्यायें अनिवर्तित कर्मसे होती हैं, प्रकृत इन नयोंके स्वकथ और विषयपर वृद्धिप्राप्त करनेसे यही सिद्ध होता है कि नमोर्धि इन्द्र्योंके सामान्य और भीन पुत्रक इन दो इन्द्र्योंकी भी उन्ही पर्यायें अपने-अपने काष्ठमें नियतकर्मसे ही होती हैं । सत्का अर्थ ही यह है कि जिस काष्ठमें जो जिसरूपमें सत् है उस काष्ठमें वह उस रूपमें स्वरूपसे स्वात्तसिद्ध स्वयं सत् है । उसकी परसे प्रसिद्धि करना वह जो मात्र व्यवहार है, जो मात्र इस दृष्ट्यको लुपित करता है कि विवक्षित समयमें विवक्षित इन्द्र्य विवक्षित कर्ममें उत्पन्न होते अवने समयमें उत्पन्न वह विवक्षित प्रकारका होता । वास्तव्य-कार्यवास्तव्यकी वास्तव्यता भी इसी व्यवहारकी प्रसिद्ध करनेमें है । उससे अन्य प्रयोजन व्यक्त करता यह ही सत्के स्वकथमें हस्तक्षेप करनेके समान है । आद्या है अगर पक्ष इन दृष्ट्यपर वृद्धिप्राप्त कर हृदयसे इस बातकी स्वीकार कर केना कि विवक्षित इन्द्र्यो को पर्याय

जिस कालमें जिम देशमें जिम विधिसे होना निश्चित है उस द्रव्यकी वह पर्याय उस कालमें उस देशमें उस विधिसे नियमसे होती है ।

२ अपर पक्षका अपने पक्षके समर्थनमें दूसरा तर्क है कि सभी कार्योंका काल सर्वथा नियत है ऐसा प्रत्यक्षसे ज्ञात नहीं होता । इसके साथ उस पक्षका यह भी कहना है कि उनका किमीने कोई क्रम भी नियत नहीं किया है, अतः कौन कार्य पहले होनेवाला बादमें हुआ और बादमें होनेवाला पहले हो गया यह प्रश्न ही नहीं उठता ।

यह अपर पक्षका अपने कथनके समर्थनमें ब्रह्मव्यका सार है । इस द्वारा अपर पक्षने अपने पक्षके समर्थनमें दो तर्क उपस्थित किये हैं । प्रथम तर्कको उपस्थित कर वह अपने इन्द्रिय प्रत्यक्ष और मानस प्रत्यक्ष (जो परोक्ष है) द्वारा यह दावा करता है कि वह अपने उक्त ज्ञान द्वारा द्रव्यमें अवस्थित कार्यकारणक्षम उम योग्यताका प्रत्यक्ष ज्ञान कर लेता है जिसे सभी आचार्योंने अतीन्द्रिय कहा है । किन्तु उस पक्षका ऐसा दावा करना उचित नहीं है, क्योंकि सभी आचार्योंने एक स्वरसे कार्यको हेतु मानकर उम द्वारा विवक्षित कार्य करनेमें समर्थ अन्तरंग योग्यताके ज्ञान करनेका निर्देश किया है । आचार्य प्रभाचन्द्र प्रमेयकमलमार्तण्ड पृ० २३७ में लिखते हैं—

तत्रापि हि कारण कार्येऽनुपक्रियमाण यावत्प्रतिनियत कार्यमुत्पादयति तावत्सर्वं कस्मान्नोत्पादयतीति चेद्ये योग्यतैव शरणम् ।

उसमें भी कार्यसे उपक्रियमाण न होता हुआ कारण जब तक प्रतिनियत कार्यको उत्पन्न करता है तब तक सबको क्यों उत्पन्न नहीं करता ऐसा प्रश्न होनेपर आचार्य कहते हैं कि योग्यता ही शरण है ।

इस उल्लेखमें योग्यताको परोक्ष मानकर ही यह प्रश्न किया गया है कि कार्य कारणका तो उपकार करता नहीं, फिर भी वह प्रतिनियत कार्यको ही क्यों उत्पन्न करता है, सब कार्योंको क्यों उत्पन्न नहीं करता ? स्पष्ट है कि इस उल्लेखमें प्रतिनियत कार्य द्वारा कारणमें निहित प्रतिनियत कार्यकारणक्षम योग्यताका ज्ञान कराया गया है । इस प्रकार प्रकृतमें कार्यहेतुको ही मान्यता दी गई है, हमारे या अपर पक्षके प्रत्यक्ष प्रमाणको नहीं ।

स्वामी समन्तभद्र तो इसी तथ्यको और भी स्पष्ट शब्दोंमें सूचित करते हुए स्वयंभूस्तोत्रमें सुपाश्वं जिनकी स्तुतिके प्रसंगसे कहते हैं—

अलध्यशक्तिर्भवितव्यतेय हेतुद्वयाविष्कृतकार्यलिंगा ।

अनीश्वरो जन्तुरहक्रियार्तं सहस्य कार्येष्विति साध्ववादी ॥३॥

हेतुद्वयसे उत्पन्न होनेवाला कार्य ही जिसका ज्ञापक है ऐसी यह भवितव्यता अलध्यशक्ति है । किन्तु मैं इसे कर सकती हूँ ऐसे विकल्पसे पीडित हुआ प्राणी बाह्य सामग्रीको मिलाकर भी कार्यके करनेमें समर्थ नहीं होता । हे जिन ! आपने यह ठीक ही कहा है ॥३॥

इसमें भी यही बतलाया गया है कि कार्यको देखकर ही यह अनुमान किया जाता है कि इस कारणमें इस कालमें इस कार्यको उत्पन्न करनेकी योग्यता रही है, तभी यह कार्य हुआ है ।

यद्यपि कही-कही कारणको देखकर भी कार्यका अनुमान किया जाता है यह सच है, परन्तु इस पद्धतिसे कार्यका ज्ञान वही पर सम्भव है जहाँ पर विवक्षित कार्यके अविकल कारणोंकी उपस्थितिकी

सम्बन्ध बालबारी हो और साथ ही उससे विश्व कार्यके कारण उपस्थित न हो । इसने पर भी इस कारकी इस कार्यके करनेकी आन्तरिक योग्यता है ऐसा ज्ञान तो अनुमान प्रमाणसे ही होता है । अतः सभी कार्योंका काल सर्वथा निरव नही है ऐसा दावा अपर पक्ष अपने प्रत्यक्ष प्रमाणके बलपर तो निकालने पर नहीं सकता ।

अब रह गया यह तर्क कि किसीने कार्योंका कोई कम निपट भी नहीं किया है । अतः जाने पीछे करनेका प्रयत्न ही नहीं सकता । तो यह तर्क पक्षमें बिलम्बा सुझावना कमता है । उतना यथार्थताकी कितने हुए नहीं है, क्योंकि हमारे समान सभी भूतजाली 'जं बसत बमि ईसे' इत्यादि तथा 'पुष्पपरिणाममनुष्य कारवमायेन बहदे दर्प' इत्यादि श्रुतिके बलसे यह बन्धी तरहसे जानते हैं कि भी कार्य जिस कारकी और जिस क्षेत्रमें जिस विधिसे होता है वह कार्य उस कारकी और उस क्षेत्रमें उस विधिसे नियमित होता है इससे हम बलवर्ती और स्वयं तीव्रकर भी परिवर्तन नहीं कर सकते । अतएव श्रुतिके बल पर हमारा ऐसा बालग्य प्रमाण है । और वह श्रुति विष्णुस्मृतिके आधारसे अभिप्रेत हुई है, इसलिए विष्णुस्मृतिके बलपर वह श्रुति भी प्रमाण है । और वह विष्णुस्मृति केवलज्ञानके आधारपर प्रभुत हुई है, इसलिए केवलज्ञानके बलपर विष्णुस्मृति भी प्रमाण है । और केवलज्ञानकी ऐसी महिमा है कि वह तीन लोक और त्रिकालवर्ती समस्त पदार्थोंकी वर्तमानके समान जानता है । इसलिए केवलज्ञान प्रमाण है । यहाँ यह तो है कि प्रत्येक पदार्थका जिस कारकी और जिस क्षेत्रमें जिस विधिसे परिचयन होनेका नियम है वह स्वयं होता है, कुछ केवलज्ञानके कारण नहीं होता । परन्तु हमसे यह भी निश्चय है कि प्रत्येक पदार्थका जब वैसे परिचयन होनेका नियम है उसे केवलज्ञान उसी प्रकार जानता है । ऐसा ही हमसे ज्ञेय-ज्ञातक सम्बन्ध है । अतः कार्योंका किसीने कोई कम निपट नहीं किया यह सिद्धकर सम्बन्ध नियतिका नियम करना उचित नहीं है । एक ओर तो अपर पक्ष दावेता किसीने कोई कम निपट भी नहीं किया' यह सिद्धकर कार्योंका जाने-पीछे होता मानना नहीं चाहता और दूसरी ओर उत्तरार्थ आधिके द्वारा कर्मसर्वथाओंका जाने-पीछे उसमें ज्ञाना भी स्वीकार करता है । वह क्या है ? इसे उस पक्षकी दावाताकी विवक्षणा ही कहनी चाहिए । स्पष्ट है कि अपर पक्षने 'सभी कार्योंका काल सर्वथा नियत नहीं है' इत्यादि सिद्धकर जो सभी कार्योंके कम नियमितपरीका नियम किया है वह उक्त प्रमाणोंके बलसे तर्कनी कहीती पर करनेपर यथार्थ प्रतीत नहीं होता ।

१. अपर पक्षने अपने तीसरे हेतुमें कर्मनिष्ठि आधिके आधारसे विचार कर यह निष्कर्ष कर्तित करने की चेष्टा की है कि बन्धके समय को स्थितिबन्ध होता है उसमें कर्माधिके वाच उत्तरार्थवादि ऐसे बातें हैं, अतः जो कार्य जिस समय होता है उसे जाने-पीछे किया जा सकता है । यद्यपि इस विषयपर विशेष विचार रूपा पीछेके अन्तिम उत्तरमें करनेवाले हैं । यहाँ तो मात्र इतना ही सुचित करना पर्याप्त है कि उत्ताम स्थित बिल कर्मका जिस कालमें जिसको नियमितकर उत्तरार्थ आधिके होता नियत है उस कर्मका उस कालमें उसकी नियमितकर ही वह होता है, व्यर्थका नहीं ऐसी बन्धके समय ही उसमें योग्यता स्थापित हो जाती है । कमदास्त्रमें बर्गकी बन्ध उसमें और उत्तरार्थवादि को वर अवस्थाएँ बरकाई हैं वे इसी आधारपर बरकाई पई हैं । हाँ जिस अवस्थाकी कर्मदास्त्रमें स्वीकार नहीं किया गया है । कर्ममें ऐसे किसी कार्यका केवल बाह्य सामग्रीके बलपर अपर पक्ष हीना सिद्ध कर सके तो अवश्य ही वह ज्ञाना जा सकता है कि वह कार्य ज्ञाना उपादानविक्रमे केवल बाह्य सामग्रीके बलपर कर्ममें ही गया । व्यवस्था व्यवस्था है । व्यवस्थाके अनुसार कार्यका होता अनियमित नहीं जाता । कर्मदास्त्रके प्रभाव अभ्यासका हम दावा तो नहीं करते । परन्तु कर्म प्राप्तके पीछे बहुत अभ्यासके बलपर इतना अवश्य ही निर्बंध कर देना चाहती है कि कर्मदास्त्रकी व्यवस्थाके

अनुसार जिस समय जिस समय जो कार्य होता है वह नियमित क्रममें ही होता है। अतः कर्मशास्त्रके अनुसार किसी भी कार्यको आगे-पीछे होनेका दावा करना किसी भी अवस्थामें उचित नहीं होता जा सकता।

इस प्रकार जिस बात हेतुओंके आधारमें अगर पक्षों सम्मति नियतिका विषय किया है वे तीनों हेतु यथार्थकर्म ही हैं दावा आगमों आगमों यहाँ विचार किया। अनन्तर प्रथम ही समझना चाहिए कि सम्मति नियति आगमनित है, अगम न तो पद-अवस्था ही या मन्त्र ही और न ही कार्य-कारणव्यवस्था ही बन सकती है।

६ प्रसंगसे प्रकृतोपयोगी नयोंका खुलासा

इसी प्रारम्भ अन्तर करने तयोंको करना करते हुए व्यवहार नयको असदभूत माननेमें स्वीकार किया है। उन करने केमा करना मान्य पड़ता है कि जाने प्रकारके व्यवहार नय आगममें चतुर्थात् गये है वे सब सद्भूत ही हैं। यह प्रत्यक्ष प्रमाणों पर अनेक प्रमाणों उदाहरण दिया है। यदि अन्तर पक्ष आगमपर दृष्टिगत करता तो उसे स्वयं ज्ञात ही जाता कि आगममें व्यवहारनयों जो चार भेद किये हैं उनमेंसे दो सद्भूत व्यवहारनयों भेद है और दो असदभूत व्यवहारनयों भेद है। जहाँ प्रत्येक द्रव्यको व्यवहारनयसे अनिवार्य कहा है वहाँ यह सद्भूत व्यवहारनयों ही माना गया है, जिसे आगम पदधितमें पर्यायाधिक निश्चय नम्रपसे स्वीकार किया गया है। किन्तु जहाँ किसी एक द्रव्यमें दूसरे द्रव्यके कार्यकी अपेक्षा निमित्त व्यवहार किया गया है वहाँ यह सद्भूत व्यवहारनयों विषय न होकर असदभूत व्यवहारनयों ही विषय है। कारण कि एक द्रव्यके कार्यका कारण धर्म दूसरे द्रव्यमें रहता हो यह प्रमाणमें सम्भव नहीं है। अतः एक द्रव्यके कार्य का दूसरे द्रव्यको निमित्त अर्थात् कारण कहना उपचरित ही ठहरता है। यही कारण है कि आलापपद्धतिमें असदभूत व्यवहारका लक्षण करते हुए लिखा है—

अन्यत्र प्रमित्तस्य धर्मस्यान्यत्र समारोपणमसदभूतव्यवहारः । असदभूतव्यवहार एवोपचारः । उपचारोऽप्युपचारः यः करोति स उपचरितासदभूतव्यवहारः ।

अन्यत्र प्रमित्त हुए धर्मका अन्यत्र आरोप करना असदभूत व्यवहार है। असदभूत व्यवहारका नाम ही उपचार है। उपचारके बाद भी जो उपचार करता है वह उपचरितासदभूतव्यवहार है। (देखो समय-सार गाथा ५६ टीका, आलापपद्धति तथा नयचक्रादिसंग्रह पृ० ७९ गाथा २२३)

यह तो अन्तर पक्ष भी स्वीकार करेगा कि प्रत्येक द्रव्यके गुण-धर्म उसके उसीमें रहते हैं। विचार कीजिए कि कुम्भकार भिन्न वस्तु है और मिट्टी भिन्न वस्तु है। यदि मिट्टीके किसी धर्मको कुम्भकारमें या कुम्भकारके किसी धर्मको मिट्टीमें परमाथसे स्वीकार किया जाता है तो इन दोनोंमें एकता प्राप्त होती है। किन्तु मिट्टी अपने स्वचतुष्टयकी अपेक्षा भिन्न वस्तु है, उसमें कुम्भकारके स्वचतुष्टयका अत्यन्त अभाव है। उसी प्रकार कुम्भकार अपने स्वचतुष्टयकी अपेक्षा भिन्न वस्तु है, उसमें मिट्टीके स्वचतुष्टयका अत्यन्त अभाव है। ऐसी अवस्थामें यदि घटका कर्ता कुम्भकारको कहा जाता है तो घटका कर्ता धर्म कुम्भकारमें आरोपित ही तो मानना पड़ेगा और इसी प्रकार कुम्भकारका कर्म यदि घटको कहा जाता है तो कुम्भकारका कर्मधर्म घटमें आरोपित ही तो मानना पड़ेगा। यही कारण है कि हमने सर्वत्र निमित्तनैमित्तिक सम्बन्धको असदभूतव्यवहारनयका विषय बतलाकर उसे उपचरित ही प्रसिद्ध किया है। नय एक विकल्प है। वह सद्भूतको तो विषय करता ही है। कालप्रत्यासत्ति आदिकी अपेक्षा जिसमें निमित्त व्यवहार या नैमित्तिक

व्यवहार किया गया है या विशेष व्यवस्थाक अनुसार वो नाम स्थापना और इन्ग निरोन्ता विषय है उसे भी विषय करता है ।

अथवा नियमनके स्वरूप द्वारा असम्भूत व्यवहारनयकी समझा या उक्तता है । जिस परमिता संवत्ता है वह वर्तमानमें अभिव्यक्त है फिर भी उसके आद्यम्बन्धे संवत्तमानको उद्घटन करनेवाके तबकी नियमन कहा है । इसी प्रकार असम्भूतव्यवहारनय इच्छाका ज्ञान करानम समर्थ है । इसीविषय उते सम्बद्ध नयोंमें परिपक्वित किया है ।

येर द्वारा वस्तुको प्रहण करना वही असम्भूत व्यवहारनय कहा गया है वही उक्तकी विवक्षानेके निश्चयनम घटा भी जायमये प्रतिपादित की गई है । निम्नु निमित्तनैमित्तिक सम्बन्धकी (दो इच्छाये) कृतज्ञानेवाका व्यवहारनय असम्भूत व्यवहारनय ही है, वह किसी भी अवस्थामें निश्चय संज्ञाको प्राप्त करनेवा अधिकारी नहीं असत्त्व व्यवहार कहकर नेरव्यवहार और निमित्तनैमित्तिक व्यवहार इन दोनोंको एक कोटिमें एककर प्रतिपादन करना उचित नहीं है ।

येर स्वरूपसे ज्ञय है और जायक स्वरूपसे जायक है । ये आरोपित धम नहीं है, अत इतना सम्बन्ध कहना मने ही व्यवहार (उपचार) होमो इसमे बाधा नहीं परन्तु है ये बीना धम अपने अपनेमें सम्भूत ही असम्भूत नहीं । निम्नु ऐसी बात निमित्तनैमित्तिकसम्बन्धके विषयमें नहीं है । कुम्भकार स्वरूपसे बटन निमित्त नहीं है और न ही बट (मिट्टी) स्वरूपसे कुम्भकारका कर्म (नैमित्तिक) हो है । फिर भी इसके कर्मका अन्त्यमें आरोप करके कर्मात् मिट्टीके कर्ता कर्मका कुम्भकारकी और कुम्भकारके कर्म कर्मका बटमें आरोप करके कुम्भकारको बटन कर्ता और बटको कुम्भकारका कर्म कहना असम्भूत व्यवहार ही है । वरि यह असम्भूत व्यवहार होता तो निश्चयादेवसे निश्चय संज्ञाको भी प्राप्त होता । निम्नु यह व्यवहार असम्भूत ही है अतएव यह निश्चयादेवसे निश्चय संज्ञाको प्राप्त करनेका भी अधिकारी नहीं और इस अनेकाये अपर पक्ष द्वारा किया गया नेरका घटाहरण प्रकृतमें अतएव कान् पड़ा है । नेर कर्मको ही जानता है, रसको नहीं । फिर भी उसे रसको जाननेवाका कहा जायका तो वह असम्भूत व्यवहार ही छहरेवा । उसी प्रकार कुम्भकार अपने योग और निश्चयन ही कर्ता है बटन नहीं फिर भी उसे बटन कर्ता कहा जायका तो वह असम्भूत व्यवहार ही छहरेवा क्योंकि निश्चयने जैसे नेर रसको जाननेमें असमर्थ है उसी प्रकार कुम्भकार भी निश्चयसे बटकी जिज्ञा करनेमें समर्थता असमर्थ है ।

इत प्रकार नयोंका प्रसंग उपस्थित कर अपर पक्षमें वो हमारे 'वो इच्छाकी विवक्षित परामोमें निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध व्यवहारनयके है, निश्चयनमये नहीं । इस कथन पर टीका की है वह किने जायक विच्छ है इसका विचार किया ।

७. कर्ता-कर्म आविष्का विचार

जाने अपर पक्षमें कर्ता-कर्म ज्ञान और निमित्तनैमित्तिक भावकी बरता उपस्थित कर अपने उन विचारोंको प्यही भी दुहरा दिया है । जिनकी निरोन्ध बरता संका इसके तीसरे शीरेमें की है । इसी प्रसंगमें अपर पक्षमें किया है—

'इत तरह हमारे भावके मध्य मधमेव कैवळ इतना ही रह जाता है कि वही हमारा पक्ष जानता है अतएव होवैवाके रागादि विकार और चतुर्भिन्नगणक्य कार्यकी उत्पत्तिमें इच्छाकर्मके उपपन्न निमित्त कारण

या निमित्त कर्ताको सहकारी कारण या सहकारी कर्त्तृत्वि रूपमें सार्थक (उपयोगी) मानता है वहाँ आपका पक्ष उसे उपचरित कह कर उक्त कार्यमें अकिञ्चित्कर अर्थात् निरर्थक (निरुपयोगी) मानता है और तब आपका पक्ष अपना यह सिद्धान्त निश्चित कर लेता है कि कार्य केवल उपादानकी अपनी सामर्थ्यसे स्वतः ही निष्पन्न हो जाता है । उसकी निष्पत्तिमें निमित्तकी कुछ भी अपेक्षा नहीं रह जाती है । जब कि हमारा पक्ष यह घोषणा करता है कि अनुभव, तर्क और आगम सभी प्रमाणोंसे यह सिद्ध होता है कि यद्यपि कार्य-की निष्पत्ति उपादानमें ही हुआ करती है अर्थात् उपादान ही कार्यरूप परिणत होता है फिर भी उपादान-की उस कार्यरूप परिणतिमें निमित्तकी अपेक्षा बराबर बनी हुई है अर्थात् उपादानकी जो परिणति आगममें स्व-परप्रत्यय स्वीकार की गई है वह परिणति उपादानकी अपनी परिणति होकर भी निमित्तकी सहायता-से ही हुआ करती है, अपने आप नहीं हो जाया करती है । चूँकि आत्माके रागादिरूप परिणमन और चतुर्गति भ्रमणको उसका (आत्माका) स्वपरप्रत्यय परिणमन आगम द्वारा प्रतिपादित किया गया है, अतः वह परिणमन आत्माका अपना परिणमन होकर भी द्रव्यकर्मोंके उदयकी सहायतासे ही हुआ करता है ।' आदि ।

यह अपर पक्षके वक्तव्यका अंश है । इसमें उन सब बातोंका उल्लेख हो गया है जिन्हें अपर पक्ष सिद्ध करनेके प्रयत्नमें है । आगे इसे ध्यानमें रखकर पूरे वक्तव्यपर विचार किया जाता है—

यह तो अपर पक्ष ही स्वीकार करेगा कि एक अखण्ड सत्को भेद विवक्षामें तीन भागोंमें विभक्त किया गया है—द्रव्यसत्, गुणसत् और पर्यायसत् । अपर पक्ष द्रव्यसत् और गुणसत्के स्वरूपको तो स्वतः सिद्ध मानने के लिए तैयार है, किन्तु पर्यायसत् के विषयमें उसका कहना है कि वह परकी सहायतासे अर्थात् परके द्वारा उत्पन्न होता है । उपादान तो स्व है और अभेद विवक्षामें जो उपादान है वही उपोदय है, इसलिए वह अपनेसे, अपनेमें, अपने द्वारा आप कर्ता होकर कर्मरूपसे उत्पन्न हुआ यह कथन यथार्थ बन जाता है । किन्तु जिस बाह्य सामग्रीमें निमित्त व्यवहार किया गया है वह (वह स्वयं परके कार्यका स्वरूपसे निमित्त-कारण नहीं है यह बात यहाँ ध्यानमें रखना चाहिए ।) पर है, अतः उसमें यह कार्य हुआ इसे तो यथार्थ न माना जाय और उसके द्वारा आप कर्ता होकर परके इस कार्यको उसने उत्पन्न किया इसे यथार्थ कैसे माना जा सकता है, अर्थात् त्रिकालमें यथार्थ नहीं माना जा सकता, क्योंकि दोनोंमें सर्वथा सत्ताभेद है, प्रदेशभेद है, कर्ता आदिका सर्वथा भेद तो है ही । परके द्वारा कार्य हुआ या परकी सहायतासे कार्य हुआ इसे आगम प्रमाणसे यदि हम असद्भूत व्यवहार कथन या उपचरित कथन बतलाते हैं तो अपर पक्ष उसे निरर्थक या निरुपयोगी लिखनेमें ही अपनी चरितार्थता समझता है इसका हमें आश्चर्य है । जहाँ उपादान और उपादेयमें भेद विवक्षा करके उपादानसे उपादेयकी उत्पत्ति हुई यह कथन ही व्यवहार कथन ठहरता है वहाँ परके द्वारा उससे सर्वथा भिन्न परके कार्यकी उत्पत्ति होती है इसे असद्भूत व्यवहार कथन न मानकर सद्भूत व्यवहार या निश्चय कथन कैसे माना जा सकता है, इसका स्वमतके समर्थनका पक्ष छोड़कर अपर पक्ष ही विचार करे । क्या यह अपर पक्ष आगमसे बतला सकता है कि एक द्रव्यके कार्यके कर्ता आदि कारण धर्म दूसरे द्रव्यमें वास्तवमें पाये जाते हैं ? यदि नहीं तो वह पक्ष कुम्भकार घटका कर्ता है इस कथन को असद्भूतव्यवहारनय (उपचरितोपचारनय) का कथन माननेमें क्यों हिचकिचाता है ? पहले तो उसे इस तथ्यको निःसंकोच रूपमें स्वीकार कर लेना चाहिए और फिर इसके बाद इसकी सार्थकता या उपयोगिता क्या है इस पर विचार करना चाहिये । हमें आशा है कि यदि वह इस पद्धतिसे विचार करेगा तो उसे इस कथनकी सार्थकता और उपयोगिता भी समझमें आ जायगी । यह कथन इष्टार्थ

अर्थात् निम्नचरका ज्ञान करानेमें समर्थ है, इससे इसकी सार्वकता या उपयोगिता सिद्ध होती है, इससे नहीं कि वह स्वयं अपनेमें यथार्थ कमन है। इसे यथार्थ कमन मानना अन्य बात है और सार्वक अर्थात् उपयोगी मानना अन्य बात है। यह कमन उपयोगी तो है पर यथार्थ नहीं यह तत्त्व कमनका तात्पर्य है।

आचार्य विद्याभिवने उत्तार्वस्तोत्राधिक पृष्ठ १११ में सङ्गती कारणता और कार्यता कथन करते हुए लिखा है—

यद्बन्धनं हि बन्धनम् अथ विषयस्य सहकारिभारत्नमितरत्नमिति ।

जो जिसके बन्धन नियमसे होता है वह उसका सङ्गती कारण है और दूसर कार्य है।

इसका तात्पर्य ही यह है कि जब जो कार्य होता है उस उसका जो सङ्गती कारण कहा गया है वह नियमसे पड़ा है ऐसी इन दोनोंमें कारणताप्राप्ति है। यह यथार्थ है। अर्थात् जब समय निश्चित कार्यता होता भी यथार्थ है और जिसमें सङ्गती कारणता स्थापित भी गई है उसका होना भी यथार्थ है। यह इन दोनोंमें वास्तवताप्राप्ति है।

किन्तु इसके स्थानमें उक्त बचनका यदि यह अर्थ लिया जाय कि जिसे सङ्गती कारण कहा गया है वह अपने व्यापार द्वारा अन्य द्रव्यके कार्यको उत्पन्न करता है तो उक्त बचनका ऐसा अर्थ करना यथार्थ न होकर अपरिचित ही होगा। आचार्यने सङ्गती कारणता कथन करते हुए जो वाक्य रचना निम्न की है सोडा उत्तर वृष्टिगत कीजिए। वे सङ्गती कारणता यह लक्षण नहीं किन्तु ऐसे हैं कि जिसका व्यापार विधि उत्पन्न करता है वह सङ्गती कारण है। किन्तु इसके स्थानमें यह किन्तु ऐसे हैं कि जिसके बन्धन जो नियमसे होता है वह सङ्गती कारण है। हमसे स्पष्ट विहित होता है कि बाह्य प्रामाणिक व्यापार अन्य द्रव्यमें कार्यको निरालम्ब उत्पन्न नहीं करता। यदि उसे अन्य द्रव्यके कार्यका सङ्गती कारण कहा भी गया है तो नेत्रक इत्यस्मिन् कि उसके बन्धन अन्य द्रव्यका वह कार्य नियमसे होता है।

इससे उत्तार्वस्तोत्राधिक उक्त बचनका क्या तात्पर्य है यह बातानीसे समझने या बाता है। समसहार बन्धनमें जो 'न जातु' इत्यादि कथन निम्न किन्तु कहा गया है वह भी इसी अतिप्रायसे निम्न किन्तु कहा गया है कि एक द्रव्य दूसरे द्रव्यको परिणामाता नहीं। इसमें आया हुआ 'बन्धन' पर ध्यान देने योग्य है। अपने रामरूप परिणामके कारण आत्मा परकी संवति अर्थात् परमें रागद्वेष करता है और इत्यस्मिन् वह परके संयोगमें सुख-दुःखादि रूप फलना प्रोत्ता होता है। यदि वह परमें रागद्वेष करना छोड़ दे तो वरके संयोगमें जो उसे सुख-दुःखादि फलना मापी होना पड़ता है उससे बच जाय। स्पष्ट है कि यहाँ परसे सुख-दुःखादि रूप परिणामनेवाका नहीं कहा गया है, किन्तु परकी संवति करनेका अपने अपराधको ही सुख-दुःखादि मूल हेतु कहा गया है।

समसहारकी 'जीवपरिणामहेतु' इत्यादि २० वीं पाठा भी यही प्रयत्न करती है कि जिसकी संवति करनेके फलस्वरूप जिसकी कौडी परिणति होती है। वह परका योग नहीं है। अपना ही योग है इस तत्त्वको दृष्टि करनेके लिए 'न वि कुम्भ' इत्यादि ८१वीं पाठा किन्तु है। और अन्तमें 'परम कार्त्तव्य' इत्यादि ८२वीं पाठा द्वारा उपसंहार करते हुए वह स्पष्ट कर दिया है कि जब द्रव्य अपने-अपने परिणामके ही वास्तवमें पड़ता है, कोई किसी दूसरेके परिणामका वास्तविक नहीं है। फिर भी यदि अपर द्रव्य

महत्वांगी कारणता यह भी कर्ना है कि यह दूसरे द्रव्यकी क्रियाओं से प्राप्त रूपमें करता है तो उसे अपने इस नदोष विचारके संशोधनके लिए सम्यग्मात्र गाथा ८५-८६ पर दृष्टिपात करना चाहिए और यदि वह उक्त काट प्रत्यागतिपक्ष 'यदनन्तर प्रत्यक्ष' एतन्ना ही भी करता है तो हमें इसे कोई आपत्ति नहीं। ऐसा अर्थ करना आगमनम्मत है। 'जीवन्मुक्तिरनुभूते' इत्यादि गाथा में आया हुआ 'उपधारमत्तेण' पद 'अतद्भूतव्यवहार' उक्त अर्थका सूचक है जैसा कि हम आलापपद्धति का उद्धरण उपस्थित कर पूर्वमें ही सूचित कर आये हैं। पर द्रव्य अथ द्रव्यके पारंगता वास्तविक निमित्त नहीं और न वह कार्य उक्त नैमित्तिक है। यह व्यवहार है जो अतद्भूत है यही बात 'उपधारमत्तेण' उक्त पद द्वारा सूचित की गई है। तत्प्राप्त-इत्येकानाति पृ० १५१ के उद्धरणका जो अभिप्राय है उक्तका उल्लास हमने पूर्वमें ही किया है। उसमें अधिक उक्तका दूसरा आशय नहीं है।

मीमांसादर्शन पक्षों को सर्वथा नित्य मानकर महत्वांगी कारणसे ध्वनिकी प्रतिबिम्ब मानता है और फिर भी वह कहता है कि हमने जन्म अविकृतस्वभाव नित्य ही बना रहता है। अष्टशती (अष्टाहरी पृ० १०५) का 'तद्व्यामर्त्यमगच्छत्यन' इत्यादि वचन इसी प्रसंगमें आता है। उक्त द्वारा गृह्यकालकदेवने मीमांसादर्शन पर दोषका आपादन किया है, उक्त द्वारा जैनदर्शनके मित्रान्ता उद्धाटन किया गया है। ऐसा यदि अपर पक्ष समझता है तो उसे हम उक्त पक्षकी भ्रमपूर्ण स्थिति ही मानेंगे। हमें इसका दुःख है कि उक्तकी ओरसे अपने पक्षके समर्थनमें ऐसे वचनोंका भी उपयोग किया गया है। सर्वथा नित्यतादी मीमांसक यदि शब्दको सर्वथा नित्य मानता रहे, फिर भी वह उक्तमें ध्वनि आदि कार्यकी प्रतिबिम्ब महत्वांगी कारणाने माने और ऐसा होने-पर भी वह शब्दोंमें प्रकृतिकी स्वीकार न करे तो उक्तके लिए यही दोष तो दिया जायगा कि सहकारी कारणोंने उसकी सामर्थ्यका यदि गणना नहीं किया है तो उन्होंने ध्वनि कार्य किया यह कैसे कहा जा सकता है, वे तो अकिञ्चित्कर ही बने रहे। स्पष्ट है कि इस वचनसे अपर पक्षके अभिप्रायकी अनुमान भी पुष्टि नहीं होती।

अपर पक्षने अष्टशतीके उक्त वचनमें आये हुए 'तत्' पदका अर्थ उपादान जानवृत्त कर किया है। जब कि उक्तका अर्थ 'सर्वथा नित्य शब्द' है। यह सूचना हमने बुद्धिपूर्वक की है और इस अभिप्रायसे की है कि जैनदर्शनमें उपादानका अर्थ नित्यानित्य वस्तु लिया गया है। किन्तु मीमांसादर्शन शब्दको ऐसा स्वीकार नहीं करता।

अपर पक्षने समयसार गाथा १०५ की आत्मख्याति टीकाको उपस्थित कर जो अपने विचारकी पुष्टि करनी चाही है वह ठीक नहीं है, क्योंकि उक्त टीकाके अन्तमें आये हुए 'स तूपचार एव न तु परमार्थ' इस पदका अर्थ है—'वह विकल्प तो उपचार ही है अर्थात् उपचरित अर्थको विषय करनेवाला ही है, परमार्थ-रूप नहीं है अर्थात् यथार्थ अर्थको विषय करनेवाला नहीं है।' किन्तु इसे बदलकर अपर पक्षने इस वाक्यका यह अर्थ किया है—'आत्मा द्वारा पुद्गलका कर्मरूप किया जाना यह उपचार ही है अर्थात् निमित्त-नैमित्तिक भावकी अपेक्षासे ही है परमार्थरूप नहीं है अर्थात् उपादानोपादेय भावकी अपेक्षासे नहीं है।' हमें आश्चर्य है कि अपर पक्षने उक्त वाक्यके प्रारम्भमें आये हुए 'स' पदका अर्थ 'विकल्प' न करके 'आत्मा द्वारा पुद्गल-का कर्मरूप किया जाना' यह अर्थ कैसे कर लिया। अपर पक्षको यह स्मरण रखना चाहिए कि निमित्त व्यवहार और नैमित्तिक व्यवहार उपचरित होता है और यह तब बनता है जब परने परके कार्यको किया ऐसे विकल्पकी उत्पत्ति होती है। यही तथ्य उक्त गाथा और उसकी टीका द्वारा प्रगट किया गया है।

अपर पक्षने 'यः परिणमति स कर्ता' इत्यादि वाक्यको उद्धृत कर 'यः परिणमति' परका अर्थ किया है—'जो परिणमन होता है अर्थात् जिसमें या जिसका परिणमन होता है। जब कि इस परका वास्तविक अर्थ है—'जो परिणमता है या परिणमन करता है। उक्त पक्षमें 'यः परिणमति' पर है 'अल्पसि-
नमस भवति' पर नहीं है, फिर नहीं मालूम अपर पक्षमें उक्त पक्षके अर्थको न करके स्वमतिमें अर्थका अर्थ नको किया। स्पष्ट है कि यह पक्ष उपादानको यथार्थ कर्ता बनाये रखनेमें अपने पक्षकी हानि समझता है तभी तो उस पक्षके द्वारा इस प्रकारसे अर्थमें परिवर्तन किया गया।

आपममें निमित्त व्यवहार या निमित्तकर्ता आदि व्यवहारको सूचित करनेवाले वचन पर्याप्त मात्रामें उपलब्ध होते हैं इसमें संदेह नहीं पर उन्हीं भावमें यह भी स्पष्ट कर दिया गया है कि वे सब वचन समस्तवृत्तव्यवहारको व्यवस्थित रखकर आगममें निबद्ध किये गये हैं। (इसके क्रिये देखो समयसार भाषा १ पृष्ठ १ तथा उनकी आरम्भमार्ति टीका बुद्धवृत्तवृत्तवृत्त गाथा ८ की टीका आदि ।)

यहाँ यह बात भी ध्यान देने योग्य है कि जिस प्रकार आपममें उपादानकर्ता और उपादान कारणके मध्यम उपलब्ध होते हैं और साथ ही उन्हें यथार्थ कहा गया है उस प्रकार आपममें निमित्तकर्ता या निमित्त कारणके न तो कहीं मध्यम ही उपलब्ध होते हैं और न ही कहीं उन्हें यथार्थ ही कहा गया है। प्रत्युत ऐसे अर्थात् निमित्तकर्ता या निमित्तकारणपरक व्यवहारको अनेक स्थानोंपर अज्ञानियोंका अज्ञानि वृत्त और व्यवहार ही बतलाया गया है (देखो समयसार भाषा ८४ व उसकी दोनों संस्तुत टीकाएँ आदि)।

अपर पक्षमें हमारे कथनको सम्यक् कर जो यह सिद्धा है कि 'प्रत्युत इस पर ध्यान न देते हुए सब कथनको सामान्यरूपमें कर्ताका कथन मानकर निमित्त-निमित्तिक भावकी अपेक्षा आगमम प्रतिपादित कर्तृ-कर्मभावको उपचरित (कल्पनादोषित) समझे हुए आपके द्वारा निमित्तकर्ताको अविवक्षित (नास्ति प्रति निव्ययोदी) करार दिया जाना वस्तु ही है।

किन्तु अपर पक्षकी हमारे कथनपर टिप्पणी करना इसविषय अनुचित है। क्योंकि परमात्मनमें एक अर्थके दो कर्ता वास्तवमें स्वीकार ही नहीं किये गये हैं। समयसार कथनमें कहा भी है—

नैकस्य हि कर्तासीद्वा स्तो हे कर्तामी न नैकस्य।

नैकस्य च क्रिये हे एकमेकं ततो न स्वात् ॥१४॥

एक इत्य (कार्य) के दो कर्ता नहीं होते एक इत्यके दो कर्म नहीं होते और एक इत्यकी दो क्रियाएँ नहीं होती क्योंकि एक इत्य अनेक इत्यस्य नहीं होता ॥१४॥

इससे स्पष्ट विहित होता है कि जब एक कार्यके परमार्थस्य दो कर्ता ही नहीं हैं, ऐसी अवस्थामें परमात्मनमें दो कर्ताओंके दो कथन निबद्ध किया जाना किसी भी अवस्थामें सम्भव नहीं है, इसविषय प्रष्टमें यही समझना चाहिए कि 'यः परिणमति स कर्ता' इस रूपमें कर्ताका भी कथन निबद्ध किया गया है यह सामान्यरूपमें भी कर्ताका कथन है और विशेषरूपमें भी क्योंकि जहाँ पर जो या सोते अर्थिक एक कर्ताकी वस्तुएँ ही जहाँ पर ही सामान्य और क्रियेय ऐसा ब्रह्म करना सम्भव है। जहाँ जब एक कर्मका कर्ता ही एक है तो एक वस्तुके दो कथन हो ही कैसे सकते हैं? यही कारण है कि एक कार्यका एक कर्ता होनेसे परमात्मनमें कर्ताका एक ही कथन विनिबद्ध किया गया है। निमित्तकर्ता वास्तवमें कर्ता नहीं इसविषय परमात्मनमें उक्तका कथन भी उपलब्ध नहीं होता। यह तो व्यवहारमात्र है। अतएव इस सम्बन्धमें हमारा जो कुछ भी कथन है वह यथार्थ है ऐसा नहीं समझना चाहिए।

अपर पक्षने अपने पक्षके समर्थनमें समयसार गाथा १०० को उपस्थित किया है, किन्तु यह गाथा किस अभिप्रायसे निबद्ध की गई है इसके लिए समयसार १०७ गाथा अवलोकनीय है। उसके प्रकाशमें इस गाथाको पढ़नेसे यह स्पष्ट हो जाता है कि गाथा १०० में आचार्य कुन्दकुन्दने जो कुम्भकारके योग और विकल्पको घटका उत्पादक कहा है और आचार्य अमृतचन्द्रने कुम्भकारके योग और विकल्पको जो निमित्त कर्ता कहा है वह किस अभिप्रायसे कहा है। गाथा १०७ में यह स्पष्ट बतलाया गया है कि आत्मा पुद्गल कर्मको उत्पन्न करता है, करता है, बाँधता है, परिणमाता है और ग्रहण करता है यह सब कथन व्यवहारनय का वक्तव्य है। गाथा १०० में तो मात्र निमित्त कर्तृत्वे अर्थमें किस प्रकारका प्रयोग किया जाता है यह बतलाया गया है। किन्तु गाथा १०७ में ऐसा प्रयोग किस नयका विषय है इसे स्पष्ट किया गया है। अतः इस परसे भी अपर पक्षके अभिप्रायकी पुष्टि न होकर हमारे ही अभिप्रायकी पुष्टि होती है।

अपर पक्ष यह तो बतलावे कि जब जिसमें निमित्त व्यवहार किया गया है उसका कोई भी धर्म जिसमें नैमित्तिक व्यवहार किया गया है उसमें प्रविष्ट नहीं होता तो फिर वह उसका यथार्थमें निमित्त कर्ता—कारण—रूपसे कर्ता कैसे बन जाता है? आगममें जब कि ऐसे कथनको उपचरित या उपचरितोपचरित स्पष्ट शब्दोंमें घोषित किया गया है तो अपर पक्षको ऐसे आगमको मान लेनेमें आपत्ति ही क्या है। हमारी रायमें तो उसे ऐसे कथनको बिना हिचकिचाहटके प्रमाण मान लेना चाहिए।

अपर पक्षने प्रमेयरत्नमाला समुद्देश ३ सू० ६३ से 'अन्वय-व्यतिरेक' इत्यादि वचन उद्धृत कर अपने पक्षका समर्थन करना चाहा है, किन्तु इस वचनसे भी इतना ही ज्ञात होता है कि जिसके अनन्तर जो होता है वह उसका कारण है और इतर कार्य है। यही बात इसी सूत्रको व्याख्यामें इन शब्दोंमें कही गई है—

तस्य कारणस्थ भावे कार्यस्य भावित्व तद्भावभावित्वम्।

उसके अर्थात् कारणके होने पर कार्यका होना यह तद्भावभावित्व है।

किन्तु यह सामान्य निर्देश है। इससे बाह्य सामग्रीको उपचरित कारण क्यों कहा और आभ्यन्तर सामग्रीको अनुपचरित कारण क्यों कहा यह ज्ञान नहीं होता। इसका विचार तो उन्हीं प्रमाणोंके आधार पर करना पड़ेगा जिनका हम पूर्वमें निर्देश कर आये हैं।

यह तो अपर पक्ष भी स्वीकार करेगा कि एक द्रव्यमें एक कालमें एक ही कारण धर्म होता है और उस धर्मके अनुसार वह अपना कार्य भी करता है। जैसे कुम्भकारमें जब अपनी क्रिया और विकल्प करनेका कारण धर्म है तब वह अपनी क्रिया और विकल्प करता है, मिट्टीकी घट निष्पत्तिरूप क्रिया नहीं करता। ऐसी अवस्थामें कुम्भकारको घटका कर्ता उपचारसे ही तो कहा जायगा। और उस उपचारका कारण यह है कि जब कुम्भकारकी विवक्षित क्रिया और विकल्प होता है तब मिट्टी भी उपादान होकर घटरूपसे परिणमती है। इस प्रकार कुम्भकारकी विवक्षित क्रियाके साथ घट कार्यका अन्वय-व्यतिरेक बन जाता है। यही कारण है कि कुम्भकारको घटका कर्ता उपचारसे कहा गया है। किन्तु ऐसा उपचार करना तभी सार्थक है जब वह यथार्थका ज्ञान करावे, अन्यथा वह व्यवहाराभास ही होगा। यह वस्तुस्थितिका स्वरूप निर्देश है। इससे बाह्य सामग्रीमें अन्य द्रव्यके कार्यकी कारणता काल्पनिक ही है यह ज्ञान हो जाता है। फिर भी आगममें इस कारणताको काल्पनिक न कहकर जो उपचरित कहा है वह सप्रयोजन कहा है। खुलासा पूर्वमें ही किया है और आगे भी करेंगे।

इसी तथ्यको परमात्मप्रकाश अध्याय एकमें इन शब्दोंमें व्यक्त किया है—

भवतणुभोयविरत्तमणु जो अप्पा झाएइ ।

तासु गुरुक्की वेल्लडी संसारणि तुट्टेइ ॥३२॥

ससार, शरीर और भोगोंमें विरक्त मन हुआ जो जीव आत्माको व्याता है उसको बड़ी भारी ससाररूपी बेल छिन्न-भिन्न हो जाती है ॥३२॥

इससे स्पष्ट ज्ञात होता है कि प्रत्येक समयमें निश्चय पट्कारकरूपसे परिणत हुआ प्रत्येक द्रव्य स्वयं अपना कार्य करनेमें समर्थ है। इसको विशदरूपसे समझनेके लिए तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ० ४१० का 'तत् सूक्त लोकाकाशधर्मादिद्रव्याणामाधाराधेयता' यह वक्तव्य दृष्टिपथमें लेने योग्य है। इसमें स्पष्ट बतलाया है कि निश्चयनयसे (यथार्थरूपसे) विचार करनेपर प्रत्येक द्रव्यमें स्थितिरूप, गमनरूप और परिणमन आदि रूप जो भी कार्य होता है उसे वह द्रव्य स्वयं अपने द्वारा अपनेमें आप कर्ता होकर करनेमें समर्थ है, क्योंकि प्रत्येक द्रव्यका उत्पाद, व्यय और द्रौढ्यरूप जो भी स्वरूप है वह विस्रसा है। अभेद विवक्षामें ये तीनों एक हैं, भेदविवक्षामें ही ये तीन कहे जाते हैं।

इसपर यह प्रश्न होता है कि ये तीनों जब कि द्रव्यस्वरूप हैं तो कालभेदसे प्रत्येक द्रव्य अन्य-अन्य क्यों प्रतीत होता है, उसे जो प्रथम समयमें है वही दूसरे समयमें रहना चाहिए ? इसी प्रश्नका समाधान व्यवहारनयसे करते हुए यह वचन लिखा है—

व्यवहारनयादेव उत्पादादीना सहेतुकत्वप्रतीते

व्यवहारनयसे ही उत्पादादिक सहेतुक प्रतीत होते हैं।

यह तो अपर पक्ष भी स्वीकार करेगा कि व्यवहारनयके दो भेद हैं—सद्भूत व्यवहारनय और असद्भूत व्यवहारनय। सद्भूत व्यवहारनयमें भेदविवक्षा मुख्य है और असद्भूतव्यवहारनयमें उपचारविवक्षा मुख्य है। इससे दो तथ्य फलित होते हैं कि सद्भूत व्यवहारनयकी अपेक्षा विचार करनेपर किस पर्याययुक्त द्रव्यके बाद अगले समयमें किस पर्याय युक्त द्रव्य रहेगा यह ज्ञात होता है और असद्भूत व्यवहारनयकी अपेक्षा विचार करनेपर बाह्य किस प्रकारके सयोगमें किस प्रकारकी पर्याययुक्त द्रव्य रहेगा यह ज्ञात होता है। यहाँ आचार्य विद्यानन्दिने जो उत्पादादिकको व्यवहारनयसे सहेतुक कहा है उसका आशय भी यही है। इसी तथ्यको उन्होंने अष्टसहस्री पृ० ११२ में इन शब्दोंमें व्यक्त किया है—

स्वयमुत्पत्तिसोरपि स्वभावान्तरापेक्षणे चिन्श्वरस्यापि तदपेक्षणप्रसगात् । एतेन स्थास्यो स्वभावान्तरानपेक्षणमुक्तम्, चिन्स्य परिणामिन कारणान्तरानपेक्षोत्पादादित्रयव्यवस्थानात् । तद्विशेषे एव हेतुव्यापारोपगमात् ।

स्वय उत्पादशील है फिर भी उसमें यदि स्वभावान्तरकी अपेक्षा मानो जाय तो जो स्वय विनाशशील है उसमें भी स्वभावान्तरकी अपेक्षा माननेका प्रसंग आता है। इससे स्वय स्थितिशीलमें स्वभावान्तरकी अपेक्षा नहीं होती यह कहा गया है, क्योंकि विस्रसा परिणमनशील पदार्थमें कारणान्तरकी अपेक्षा किये विना उत्पादादित्रयकी व्यवस्था है, तद्विशेषमें ही हेतुका व्यापार स्वीकार किया है।

यहाँ 'तद्विशेषे एव हेतुव्यापारोपगमात्' इस वचनके तात्पर्यको समझनेके लिए अष्टसहस्री पृ० १५०

के 'परिचयमवसन्निधायः प्रविशितः सन्तः सामान्यः शुभजनकः कर्मपारादिष्वप्यप्यस्य वक्ष्यः सामान्यः सन्निधायः' पर ध्यान देने योग्य है। इस द्वारा कैदी अथ-सामग्री और कैदी बाह्य सामग्री सन्निधाय होने पर कैदी उत्पाद होता है वह वस्तुमान्य गया है। इसके यही ज्ञात होता है कि स्वभावस्य इत्य उत्पादित स्व-स्वरूप होनेके कारण अपने परिणामस्वभावके आत्ममन द्वारा यद्यपि इन तीन रूप स्वयं परिचयता है, अन्य कोई उसे इत्य परिचयता नहीं है। फिर भी अन्त-बाह्य सामग्रीके किंचि रूप हमें पर किंच रूप परिचयता है इतको प्रसिद्धि उसके हाती है, अत उत्पन्न व्यवहारमयसे अन्त सामग्रीको और अन्त-मन व्यवहार मयसे बाह्य सामग्रीको जलका उत्पादक कहा गया है। एकको दूसरेका उत्पादक कहना वह व्यवहार है और स्वयं उत्पन्न होता है कहना निश्चय है। अर्थात् निश्चय नयना विषय है।

यहाँ उत्पन्न व्यवहारमयका लक्षणा यह है कि उत्पादन और उत्पादक स्वयं स्वतन्त्र होनेपर भी वह नय उत्पादको उत्पादन साधने स्वीकार करता है।

अतः उत्पन्न व्यवहारमयका लक्षणा यह है कि बाह्य सामग्री स्वयंसे अपने कार्यना निमित्त नहीं है फिर भी वह नय उसे अन्य बाह्य सामग्री साधने स्वीकार करता है।

यहाँ इन दोनो व्यवहारोमें हमने उपचरितोपचारो विचारा नहीं की है। उसकी विचारामें उत्पादन उत्पादका उत्पादक है वह कथन उपचरित उत्पन्न व्यवहारमयका विषय होता और कुम्भकार कदा कदा है वह कथन उपचरित अतः उत्पन्न व्यवहारमयका विषय धरना। अन्त्यत्र यहाँ कभी हमने उत्पादनसे उत्पादककी उपपत्तिको यदि निश्चयमयका वस्तुमय कहा भी है तो यहाँ अन्ते विचारामें ही वैसा प्रतिपादन किया गया है ऐसा यहाँ समझना चाहिये।

वह वस्तुस्थिति है। इसके अन्तर्गत जब हम बाह्य सामग्रीकी अपेक्षा विचार करते हैं तो निश्चित होता है कि कुम्भकारमें जो वद् कारक नम है वे अपने हैं मिट्टीके नहीं। तथा मिट्टीमें जो वद् कारक नम है वे मिट्टीके हैं, कुम्भकारके नहीं। अतएव कुम्भकारको अपने कर्ताधि नमोंके कारण योज और विकल्पन कर्ता कहना तथा मिट्टीको अपने कर्ताधि नमोंके कारण वदना कर्ता कहना तो परमार्थनूत है। फिर भी किंचि समय मिट्टी अपना वदक्य व्यापार करती है उस समय कुम्भकार भी अपना योग और विकल्पन देता व्यापार करता है जो वद परिचयके अनुकूल कहा जाता है। वस्तुतः यही कुम्भकारमें वदके कर्ताधनेके उपचारका हेतु है। इसी वस्तुको समयसार भाषा ५४ की भाव्यव्याप्ति टीका 'कर्मसमममबाहुक व्यापार कुम्भकारः—कर्मसकी उत्पत्तिके अनुकूल व्यापारको करता हुआ' इन शब्दान् व्यक्त करती है। जैसे बाह्य सिद्धका काव हो गयी करता। फिर भी वह अपने अन्त-धर्मों मुक्तके कारण सिद्ध कहनेमें जाता है। यही उपचार है। जैसे ही कुम्भकार मिट्टीमें वदकिया हो गयी करता। फिर भी वह मिट्टी द्वारा की बाधेबाधे वदकियाके समय अपनी योग और विकल्पन देती किमा करता है जिससे उसे मिट्टीमें वद किमाका कर्ता कहा जाता है। यही उपचार है। हमें निश्चास है कि अगर एक पूर्वोक्त उदाहरण द्वारा आत्म प्रमाणके प्रकाशमें इस वस्तुको ग्रहण करेगा।

अगर पहले उपचार कहीं प्रयुक्त होता है वह विचयनेके लिए जो वस्तु जो उदाहरण प्रस्तुत किने है कथन आत्म भी नहीं है। अत अपने परिणाम कथन किमाका कर्ता है और प्राय अपने परिणाम कथन किमाके कर्ता है। ये परस्पर एक-दूसरेकी किमा नहीं करते। फिर भी काव प्रत्यावृत्ति वद यही अपने प्राप्तेकी निमित्तता उपचरित की गई है। अतएव जब जैसे प्राप्तेका उपचरित हेतु है वही प्रकार प्रयुक्त

ज्ञान लेना चाहिए। वचनमें परार्थानुमानना उपचार क्यों किया जाता है इसका खुलासा भी इससे हो जाता है और इस उदाहरणसे भी यही ज्ञात होता है कि कुम्भकार वास्तवमें घटोत्पत्तिका हेतु नहीं है।

अपर पक्षने अपने प्रकृत विवेचनमें सबसे बड़ी भूल तो यह की है कि उसने बाह्य सामग्रीको स्वरूपसे अन्यके कार्यका निमित्त स्वीकार करके अपना पक्ष उपस्थित किया है। किन्तु उस पक्षकी ओरसे ऐसा लिखा जाना ठीक नहीं है, क्योंकि उक्त कथनको वास्तविक मानने पर अन्य द्रव्यके कार्यका कारणधर्म दूसरे द्रव्यमें वास्तवमें रहता है यह स्वीकार करना पड़ता है और ऐसा स्वीकार करने पर दो द्रव्योंमें एकताका प्रसंग उपस्थित होता है। अतएव अपर पक्षको प्रकृतमें यह स्वीकार करना चाहिए कि बाह्य सामग्रीको अन्यके कार्यका हेतु कहना यह प्रथम उपचार है और उस आधारसे उमे वही कहना या उसका कर्ता कहना यह दूसरा उपचार है। 'अन्न वे प्राणा' यह वास्तवमें उपचरितोपचारका उदाहरण है। सर्व प्रथम तो यहाँ व्यवहार (उपचार) नयसे अन्नमें प्राणोकी निमित्तता स्वीकार की गई है और उसके बाद पुन व्यवहार (उपचार) नयका आश्रय कर अन्न प्राण ही है ऐसा कहा गया है। यहाँ व्यवहार पद उपचारका पर्याय-वाची है। अतएव आगममें जहाँ भी एक द्रव्यको दूसरे द्रव्यके कार्यका व्यवहारनयसे निमित्त कहा गया है वहाँ उसे उस कार्यका उपचारनयसे निमित्त कहा गया है ऐसा समझना चाहिए।

उपचार और व्यवहार ये एकार्थवाची हैं इसके लिए देखो समयमार गाथा १०८ तथा उसकी आत्म-श्याति टीका। समयमारकी उक्त गाथामें 'व्यवहारा' पद आया है और उसकी व्याख्या करते हुए आचार्य अमृतचन्द्रने उसके स्थानमें 'उपचार' पदका प्रयोग किया है। समयमार गाथा १०६ और १०७ तथा उनकी आत्मश्याति टीकाओं में यही बात कही गई है। इतना ही क्यों, इसी अर्थको बतलानेके लिए स्वयं आचार्य कुन्दकुन्दने गाथा १०५ में 'उपचारमात्र' पदका प्रयोग किया है। स्पष्ट है कि आगममें जहाँ जहाँ व्यवहार-से निमित्त है, हेतु है या कारण है ऐसा कहा गया है वहाँ वह कथन उपचारसे किया गया है ऐसा समझना चाहिए।

तत्त्वार्थवार्तिक अ० ५ सू० १२ से भी यही तथ्य फलित होता है। यहाँ भट्टाकलकदेवने जब 'सर्व द्रव्य परमार्थसे स्वप्रतिष्ठ है' इस वचनकी स्वीकृति दी तब यह प्रश्न उठा कि ऐसा मानने पर तो अन्योन्य आधारके व्याघातका प्रसंग उपस्थित होता है। इसी प्रश्नका समाधान करते हुए उन्होंने लिखा है कि एक को दूसरेका आधार बतलाना यह व्यवहारनयका वस्तव्य है, परमार्थसे तो सर्व द्रव्य स्वप्रतिष्ठ ही है। यदि कोई शक करे कि यहाँ परमार्थका अर्थ द्रव्याधिक है तो यह बात भी नहीं है। किन्तु यहाँ परमार्थ पदका अर्थ पर्यायाधिक निश्चयरूप एवम्भूतनय ही लिया गया है। इस प्रकार इस विवेचनसे भी यही ज्ञात होता है कि समयसारमें जिस प्रकार व्यवहार पद उपचारके अर्थमें प्रयुक्त हुआ है उसी प्रकार अन्य आचार्योंने भी इस (व्यवहार) पदका उपचारके अर्थमें ही प्रयोग किया है।

यह तथ्य है। इस तथ्यको ध्यानमें रखकर आलाप पद्धतिके 'मुख्याभावे सति प्रयोजने निमित्ते चोपचार प्रवर्तते।' इस पदका असङ्गत व्यवहारनयसे यह अर्थ फलित होता है कि यदि मुख्य (यथार्थ) प्रयोजन और निमित्त (कारण) का अभाव हो अर्थात् अविषया हो तथा असङ्गत व्यवहार प्रयोजन और असङ्गत व्यवहार निमित्तकी विषया हो तो उपचार प्रवृत्त होता है।

तथा अलण्ड द्रव्यमें भेदविषया वशा इसका यह अर्थ होगा कि मुख्य अर्थात् द्रव्याधिक नयका विषय-भूत यथार्थ प्रयोजन और यथार्थ निमित्तका अभाव हो अर्थात् अविषया हो तथा सङ्गत व्यवहाररूप प्रयोजन और सङ्गत व्यवहाररूप निमित्तकी विषया हो तो उपचार प्रवृत्त होता है।

के 'परिचमनसहितप्रणामाः प्रतिविशिष्टान्ध्रामाम्बाः सुखचकारकम्पारादिसङ्ख्यापाम्बु बहिःप्राम्बाः सन्निपाते' पर ध्यान देने योग्य है। इस द्वारा कैदी अन्त घामघी और कैदी बाह्य घामघीका सन्निपात होने पर कैसा उत्पाद होता है यह बतलाना पया है। इससे यही ज्ञात होता है कि स्वभावसे इन्ध उत्पादक पर-स्वस्व होनेके कारण अपने परिचामस्वभावके आत्मजन द्वारा यद्यपि इन तीन रूप स्वयं परिचमता है, जब कोई उसे इनस्व परिचमता नहीं है। फिर भी अन्त-बाह्य घामघीके किस रूप होने पर जिस रूप परिचमता है इसकी प्रसिद्धि उससे होती है, अन्त समूह व्यवहारमयसे अन्त घामघीको और अन्तमूल व्यवहार मयसे बाह्य घामघीको उसका उत्पादक कहा गया है। एकको दूसरेका उत्पादक कहना यह व्यवहार है और स्वयं उत्पाद होता है कहना निश्चय है। अर्थात् निश्चय भयका नियम है।

यहाँ समूह व्यवहारमयका बलका यह है कि उपान्त और उपान्तका स्वस्व स्वतः सिद्ध होनेपर भी यह नव उपान्तको उपान्त मानेक स्वीकार करता है।

अन्तमूल व्यवहारमयका बलका यह है कि बाह्य घामघी स्वस्वसे अन्यके शर्मका निमित्त नहीं है फिर भी यह नव उसे अन्य बाह्य घामघी सापेक्ष स्वीकार करता है।

यहाँ इन दोनों व्यवहारोंमें हमने उपचरितोत्पत्तिकी विवक्षा नहीं की है। उसकी विवक्षामें उपान्त उपान्तका उत्पादक है यह कल्प उपचरित समूह व्यवहारमयका विषय होता और कुम्भकार बटका नहीं है यह कल्प उपचरित अन्तमूल व्यवहारमयका विषय ठहरेगा। अन्त्यत्र अहाँ कहीं हमने उपान्तसे उपान्तकी उपपत्तिको यदि निश्चयमयका बलक्य कहा भी है तो यहाँ अन्त्ये विवक्षामें ही वैसा प्रतिपादन किया गया है ऐसा यहाँ समझना चाहिये।

यह वस्तुस्थिति है। इसके प्रकाशमें जब हम बाह्य घामघीकी अपेक्षा विचार करते हैं तो विरिक्त होता है कि कुम्भकारमें जो पद कारक बर्त है वे अपने हैं मिट्टीके नहीं। तथा मिट्टीमें जो पद कारक बर्त है वे मिट्टीके हैं, कुम्भकारके नहीं। अतएव कुम्भकारको अपने बर्तोंके कारण योग और विकल्पका कर्ता कहना तथा मिट्टीको अपने बर्तोंके बर्तोंके कारण बटका कर्ता कहना तो परमार्थमूल है। फिर भी जिस समय मिट्टी अपना बटक्य व्यापार करती है उस समय कुम्भकार भी अपना योग और विकल्पक्य ऐसा व्यापार करता है जो नव परिचामके अनुकूल कहा जाता है। वस्तुतः यही कुम्भकारमें बटके बर्तोंके उपचारका हेतु है। इसी उष्मको समयसार नामा ५४ की आत्मरूपालि टीका 'कल्पसम्पत्तिसङ्ख्यापाम्बु व्यापार कुम्भकारः—कल्पको उत्पत्तिके अनुकूल व्यापारको करता हुआ' इन शब्दोंमें व्यक्त करती है। जैसे बाह्य विवक्षा कार्य तो नहीं करता। फिर भी यह अपने श्रेय-शर्म गुणके कारण सिद्ध कहनेमें आता है। यही उपचार है। जैसे ही कुम्भकार मिट्टीमें बटकिया तो नहीं करता। फिर भी यह मिट्टी द्वारा की जानेवाली बटकियामें समय अपनी योग और विकल्पक्य ऐसी किया करता है जिससे उसे मिट्टीमें बट कियामें कर्ता कहा जाता है। यही उपचार है। हमें विश्वास है कि अगर पक्ष पूर्वोक्त व्यवहार द्वारा आत्म प्रमाणोंके प्रकाशमें इस उष्मको ब्रह्म करेगा।

अगर पक्षसे उपचार कहीं प्रयुक्त होता है वह विलक्षणके लिए जो अन्य दो व्यवहार प्रयुक्त जिसे है उनका आत्म भी नहीं है। अन्त अपने परिचाम कल्प कियामें कर्ता है और प्रायः अपने परिचाम समय क्रियाके कर्ता है। ये वरत्सर एक-दूसरेकी किया नहीं करते। फिर भी काक प्रत्यावृत्ति नव नहीं अपने प्राणोंकी विविधता उपचरित भी नहीं है। अतएव अन्त जैसे प्राणोंका उपचरित हेतु है उसी प्रकार प्रकृतमें

जान लेना चाहिए। वचनमें परार्थानुमानका उपचार क्यों किया जाता है इसका खुलासा भी इससे हो जाता है और इस उदाहरणसे भी यही ज्ञात होता है कि कुम्भकार वास्तवमें घटोत्पत्तिका हेतु नहीं है।

अपर पक्षने अपने प्रकृत विवेचनमें सबसे बड़ी भूल तो यह की है कि उसने बाह्य सामग्रीको स्वरूपसे अन्यके कार्यका निमित्त स्वीकार करके अपना पक्ष उपस्थित किया है। किन्तु उम पक्षकी ओरसे ऐसा लिखा जाना ठीक नहीं है, क्योंकि उक्त कथनको वास्तविक मानने पर अन्य द्रव्यके कार्यका कारणधर्म दूसरे द्रव्यमें वास्तवमें रहता है यह स्वीकार करना पड़ता है और ऐसा स्वीकार करने पर दो द्रव्योंमें एकताका प्रसंग उपस्थित होता है। अतएव अपर पक्ष तो प्रकृतमें यह स्वीकार करना चाहिए कि बाह्य सामग्रीको अन्यके कार्यका हेतु कहना यह प्रथम उपचार है और उम आधारमें उसे वही कहना या उसका कर्ता कहना यह दूसरा उपचार है। 'अन्न च प्राणा' यह वास्तवमें उपचरितोपचारका उदाहरण है। सर्व प्रथम तो यहाँ व्यवहार (उपचार) नयसे अन्नमें प्राणोंकी निमित्तता स्वीकार की गई है और उसके बाद पुन व्यवहार (उपचार) नयका आश्रय कर अन्न प्राण ही है ऐसा कहा गया है। यहाँ व्यवहार पद उपचारका पर्याय-वाची है। अतएव आगममें जहाँ भी एक द्रव्यको दूसरे द्रव्यके कार्यका व्यवहारनयने निमित्त कहा गया है वहाँ उसे उम कार्यका उपचारनयने निमित्त कहा गया है ऐसा समझना चाहिए।

उपचार और व्यवहार ये एकार्थवाची हैं इसके लिए देखो समयसार गाथा १०८ तथा उसकी आत्म-ख्याति टीका। समयसारकी उक्त गाथामें 'व्यवहार' पद आया है और उमकी व्याख्या करते हुए आचार्य अमृतघन्टने उसके म्यानमें 'उपचार' पदका प्रयोग किया है। समयसार गाथा १०६ और १०७ तथा उनकी आत्मख्याति टीकामें भी यही बात कही गई है। इतना ही क्यों, इसी अर्थको बतलानेके लिए स्वयं आचार्य कुन्दकुन्दने गाथा १०५ में 'उपचारमात्र' पदका प्रयोग किया है। स्पष्ट है कि आगममें जहाँ जहाँ व्यवहार-से निमित्त है, हेतु है या कारण है ऐसा कहा गया है वहाँ वह कथन उपचारसे किया गया है ऐसा समझना चाहिए।

तत्त्वार्थवातिक अ० ५ सू० १२ से भी यही तथ्य फलित होता है। यहाँ भट्टकलकदेवने जब 'सर्व द्रव्य परमार्थसे स्वप्रतिष्ठ है' इस वचनकी स्वीकृति दी तब यह प्रश्न उठा कि ऐसा मानने पर तो अन्योन्य आधारके व्याघातका प्रसंग उपस्थित होता है। इसी प्रश्नका समाधान करते हुए उन्होंने लिखा है कि एक को दूसरेका आधार बतलाना यह व्यवहारनयका वस्तव्य है, परमार्थसे तो सब द्रव्य स्वप्रतिष्ठ ही हैं। यदि कोई शका करे कि यहाँ परमार्थका अर्थ द्रव्याधिक है तो यह बात भी नहीं है। किन्तु यहाँ परमार्थ पदका अर्थ पर्यायाधिक निश्चयरूप एवम्भूतनय ही लिया गया है। इस प्रकार इस विवेचनसे भी यही ज्ञात होता है कि समयसारमें जिस प्रकार व्यवहार पद उपचारके अर्थमें प्रयुक्त हुआ है उसी प्रकार अन्य आचार्योंने भी इस (व्यवहार) पदका उपचारके अर्थमें ही प्रयोग किया है।

यह तथ्य है। इस तथ्यको व्यानमें रखकर आलाप पद्धतिके 'मुख्याभावे सति प्रयोजने निमित्तो चोपचार प्रवर्तते।' इस पदका असङ्गृत व्यवहारनयने यह अर्थ फलित होता है कि यदि मुख्य (यथार्थ) प्रयोजन और निमित्त (कारण) का अभाव हो अर्थात् अविवक्षा हो तथा असङ्गृत व्यवहार प्रयोजन और असङ्गृत व्यवहार निमित्तकी विवक्षा हो तो उपचार प्रवृत्त होता है।

तथा अक्षण्ड द्रव्यमें भेदविवक्षा वक्ष्य इसका यह अर्थ होगा कि मुख्य अर्थात् द्रव्याधिक नयका विषय-भूत यथार्थ प्रयोजन और यथार्थ निमित्तका अभाव हो अर्थात् अविवक्षा हो तथा सङ्गृत व्यवहाररूप प्रयोजन और सङ्गृत व्यवहाररूप निमित्तकी विवक्षा हो तो उपचार प्रवृत्त होता है।

यही कारण है कि 'सुझाव' नाम के बाद उस उपचारको कहीं अनिमानाव सम्भव रूप कहीं संश्लेषसम्भव रूप और कहीं परिणामपरिणामिसम्भव प्राप्ति रूप बतलाया गया है।

इसलिए माकापपद्धति के उक्त भागको ध्यानमें रखकर अगर पढ़ने उसके आधारों यहाँ से कुछ भी सिखा है वह ठीक नहीं वह ध्यातव्य हमारे उक्त विवेचनसे सुतरां प्रकट हो जाता है।

अगर पढ़ने इसी प्रसंगमें उपादान पक्षी निश्चित तथा व्याकरणसे सिद्ध करते हुए सिखा है कि 'बो' परिवर्तनको स्वीकार करे ग्रहण करे या बिना परिणाम हो उसे उपादान कहते हैं। इस तरह उपादान कार्यका बाध्य्य छूटता है। तथा निमित्त पक्षी निश्चित और व्याकरणसे सिद्ध करते हुए उसके विषयमें सिखा है कि 'बो' मित्रके समान उपादानका स्नेहण करे अर्थात् उसकी कार्यपरिचरितमें 'बो' मित्रके समान सहयोगी हो वह निमित्त कहलाता है।

उपादान और निमित्तके विषयमें यह अगर पक्षी बतलाव है। इससे निश्चित होता है कि अगर पक्ष उपादानको मात्र आशय कारण मानता है और निमित्तको सहयोगी। अतएव प्रश्न होता है कि कर्मका कर्ता कौन होता है? अगर पक्ष अपने उक्त कथन द्वारा कार्यको उपादानका तो स्वीकार कर लेता है इसमें संश्लेष नहीं सम्भव वह उपादानके लिए 'उत्तरी कार्यपरिचरितमें' ऐसे सम्बन्ध प्रयोग नहीं करता। परन्तु वह उपादानको कार्यका मुख्य (वास्तविक) कर्ता नहीं मानता चाहता इसका हमें आश्चर्य है। समयसार कक्षमें यदि बीच पुनःकर्मको नहीं करता है तो कौन करता है ऐसा प्रश्न पड़ा कर बहस समाधान करते हुए सिखा है कि यदि तुम अपना सीब मोड़ (बहस) कर करना चाहते हो तब काल खोकर तुमो कि वास्तवमें मुख्य ही अपने कार्यका कर्ता है, बीच नहीं। समयसार कक्षमें वह बतल इस प्रकार है—

बीच: करोति यदि पुनःकर्म बीच कर्ताहि तत्कृत इत्यभिप्रायैव ॥

एतर्हि सीबतमोऽनिराहण्य संकीर्णते तत्तु पुनःकर्म कृ ॥ ६३ ॥

अगर पक्ष जब कि कार्य के प्रति व्यवहार कर्ता वा व्यवहार हेतु वांछि पक्षी द्वारा प्रयुक्त हुए बाह्य पदार्थको उपचार कर्ता वा उपचारहेतु स्वीकार कर लेता है, ऐसी अवस्थामें उसे आयाममें किने बने 'उपचार' पक्षके अर्थको ध्यानमें रखकर इस कथनको अवस्तविक मान कैममें वास्तव नहीं होती वांछि। इससे उपादानकर्ता वास्तविक है वह सुतरां प्रकट हो जाता है। बाह्य सामग्रीमें निमित्त व्यवहारको स्वयंमें रखकर उपचार कर्ता वा उपचार हेतुमा आयाममें कथन पक्षी सिखा तथा है इसका प्रयोग है और इस प्रयोगको स्वयंमें रख कर वह कथन स्वयं न होकर कार्य और उपयोगी भी है। किन्तु इस आधारपर अगर पक्ष द्वारा उक्त कथनको ही वास्तविक उपादान किसी भी अवस्थामें धरित वा परवार्थमूल नहीं कहा जा सकता।

अगर पढ़ने अपने पक्षके समर्थनमें आयामके 'बो' सीब बहाहरण उपस्थित किने ॥ धनमें बहसही पृ. १३ का बहाहरण निश्चय उपादानके साथ बाह्य सामग्रीकी मात्र काव्यप्रपाठिको धूषित करता है। वैधानम कारिका १९६ में मान इतना ही धूषित होता है कि यह बीच अपने उपाधि भावोंको मुख्य कर लेता कर्मकथन करता है उसके अनुसार उसे पक्षका पानी होना पड़ता है। कक्षधनमें कर्म तो निमित्तमात्र है उसका मुख्य कर्ता तो स्वयं बीच ही है। अगर पढ़ने इस कारिकाके उत्तरार्ध को ओढ़कर उसे वाचन प्रमाणके रूपमें उपस्थित किया है। इससे कर्म और बीचके उपाधि भावोंमें

निमित्त-नैमित्तिक योग कैसे बनता है इतना ही सिद्ध होता है, अतएव उससे अन्य अर्थ फलित करना उचित नहीं है। तीसरा उदाहरण प्रवचनसार गाथा २५५ की टीकाका है। किन्तु इस वचनको प्रवचन-सार गाथा २५४ और उसकी टीकाके प्रकाशमें पढ़ने पर विदित होता है कि इससे उपादानके कार्यकारी पनेका ही समर्थन होता है। रसपाक कालमें बीजके समान भूमि फलका स्वयं उपादान भी है इसे अपर पक्ष यदि ध्यानमें ले ले तो उसे इस उदाहरण द्वारा आचार्य किस तथ्यको सूचित कर रहे हैं इसका ज्ञान होनेमें देर न लगे। निमित्त-नैमित्तिक भावकी अपेक्षा विचार करने पर इस आगमप्रमाणसे यह विदित होता है कि बीजका जिस रूप अपने कालमें रसपाक होता है तदनुकूल भूमि उसमें निमित्त होती है और उपादान-उपादेय भावकी अपेक्षा विचार करने पर इस आगमप्रमाणसे यह विदित होता है कि भूमि बीजके साथ स्वयं उपादान होकर जैसे अपने कालमें इष्टार्थको फलित करती है वैसे ही प्रकृतमें जानना चाहिए। स्पष्ट है कि इन तीन आगमप्रमाणोंसे अपर पक्षके मतका समर्थन न होकर हमारे अभिप्रायकी ही पुष्टि होती है। बाह्य सामग्री उपादानके कार्यकालमें उपादानकी क्रिया न करके स्वयं उपादान होकर अपनी ही क्रिया करती है, फिर भी बाह्य सामग्रीके क्रियाकालमें उपादानका वह कार्य होनेका योग है, इसलिए बाह्य सामग्रीमें निमित्त व्यवहार किया जाता है। इसे यदि अपर पक्ष निमित्तकी हाजिरी समझता है तो इसमें हमें कोई आपत्ति नहीं है। निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य सामग्री उपादानके कार्यका अनुरजन करती है, उपकार करती है, सहायक होती है आदि यह सब कथन व्यवहारनय (उपचारनय) का ही वक्तव्य है, निश्चयनयका नहीं। अपने प्रतिपेक्षक स्वभावके कारण निश्चयनयकी दृष्टिमें यह प्रतिपेक्ष्य ही है। आशा है कि अपर पक्ष इस तथ्यके प्रकाशमें उपादानके कार्य कालमें बाह्य सामग्रीमें किये गये निमित्त व्यवहारको वास्तविक (यथार्थ) माननेका आग्रह छोड़ देगा।

हमने पञ्चास्तिकाय गाथा ८८ के प्रकाशमें बाह्य सामग्रीमें किये गये निमित्तव्यवहारको जहाँ दो प्रकारका बतलाया है वहाँ उसी टीका वचनसे इन भेदोंको स्वीकार करनेके कारणका भी पता लग जाता है। जो मुख्यतः अपने क्रिया परिणाम द्वारा या राग और क्रिया परिणाम द्वारा उपादानके कार्यमें निमित्त व्यवहार पदवीको धारण करता है उसे आगममें निमित्तकर्ता या हेतुकर्ता कहा गया है। इसीको लोकमें प्रेरक कारण भी कहते हैं और जो उक्त प्रकारके सिवाय अन्य प्रकारसे व्यवहार हेतु होता है उसे आगममें उदासीन निमित्त कहनेमें आया है। यही इन दोनोंमें प्रयोग भेदका मुख्य कारण है। पञ्चास्तिकायके उक्त वचनसे भी यही सिद्ध होता है। इस प्रकार हमने इन दोनों भेदोंको क्यों स्वीकार किया है इसका यह स्पष्टीकरण है।

अपर पक्ष इन दोनोंको स्वीकार करनेमें उपादानके कार्यभेदको मुख्यता देता है सो उपादानमें कार्य भेद तो दोनोंके सम्भाव्य होता है। प्रश्न यह नहीं है, किन्तु प्रश्न यह है कि उस कार्यको वास्तवमें कौन करता है ? जिसे आगममें हेतुकर्ता कहा गया है वह कि उपादान ? यदि जिसे आगममें हेतुकर्ता कहा गया है वह करता है तो उसे उपादान ही मानना होगा। किन्तु ऐसा मानना स्वयं अपर पक्षको भी इष्ट नहीं होगा, इसे हम हृदयसे स्वीकार करते हैं। ऐसी अवस्थामें फलित तो यही तथ्य होता है कि उपादानने स्वयं यथार्थ कर्ता होकर अपना कार्य किया और बाह्य सामग्री उसमें व्यवहारसे हेतु हुई। इस अपेक्षासे विचार करने पर बाह्य सामग्रीकी व्यवहारहेतुता एक ही प्रकारकी है, दो प्रकारकी नहीं यह सिद्ध होता है। आचार्य पूज्यपादने इष्टोपदेशमें 'नाज्ञो विज्ञत्वमायाति' इत्यादि वचन इसी अभिप्रायसे लिखा है। इस वचन द्वारा वे यह सूचित कर रहे हैं कि व्यवहारहेतुता किसी प्रकारसे क्यों न मानी गई हो, अन्यके कार्यमें वह

भारतभित्र न होनेसे इस अर्थका समान है। अर्थात् जगत्का कार्य करनेमें जगत्द्रव्यके समान होने ही उपासीन है।

अब रही प्रेरक निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य सामग्रीके अनुस्यू परिणामकी बात तो यह हम अपर पक्षसे ही जानना चाहिये कि यह अनुस्यू परिणाम क्या वस्तु है ? उदाहरणार्थ कर्मको निमित्त कर बीबके प्राचलधारकी मृष्टि होती है और बीबके राग-उपको निमित्त कर कर्मकी सृष्टि होती है। यही कर्म निमित्त है और राग-उप परिणाम नैमित्तिक। इसी प्रकार राग-उप परिणाम निमित्त है और कर्म नैमित्तिक। तो क्या इसका यह अर्थ किया जाय कि निमित्तमें जो गुणवर्ध होते हैं वे नैमित्तिकमें संक्रमित हो जाते हैं। या क्या इसका यह अर्थ किया जाय कि जिसको उपादान निमित्त बनाता है उस वैसे क्रिया परिणाम या नाव परिणाम अपनी उपादान वस्तुके बलसे वह अपना स्वय उत्पन्न कर लेता है ? प्रथम पक्ष तो इसविषय ठीक नहीं क्योंकि एक द्रव्यके गुण-वर्धना दूसरे द्रव्यमें संक्रमण नहीं होता। ऐसी अवस्थामें दूसरा पक्ष ही स्वीकार करना पड़ता है। समयसार भाषा ८ ८२ की आत्मव्यक्ति टीकासे 'निमित्तविकल्प' पदका प्रयोग इसी अर्थ-प्राप्ते किया गया है। अन्य द्रव्य दूसरेके कार्यमें स्वयं निमित्त नहीं है। किन्तु अन्य द्रव्यको स्वयं कर-आत्मन्वन कर अन्य जिस द्रव्यका परिणाम होता है उसकी अपेक्षा उसमें प्रेरक निमित्त व्यवहार दिया जाता है। पुरुषात् द्रव्य अपनी निश्चित स्वयं पशुपते कारण दूसरेका सम्पर्क करके अपनी उपादान वस्तुके द्रव्य जिसका सम्पर्क किया है उसके समान बलवशसे परिणाम जाता है और बीब अपने कपामके कारण दूसरेको स्वयं करके अपनी उपादान वस्तुके बलसे जिसको स्वयं किया है वैसे रागपरिणाम अपनेमें उत्पन्न कर लेता है। यही उपादान और उपादान कर्मवशका बीब है। यही कारण है कि प्रत्येक मोक्षार्थीको ज्ञान-स्वाभावको स्वयंसे लेके उपादान उपवेश आत्मनमें दिया गया है, इसविषय प्रष्टतमें यही समझना चाहिए कि प्रत्येक उपादानके कार्यमें जो निश्चित जाता है उसे अपनी आन्तरिक बीबवशा वय स्वयं उपादान ही उत्पन्न करता है, बाह्य सामग्री नहीं। फिर जो वाक्यप्रयोगादि वय क्रियाकी और परिणामकी वस्तुवशा देकर जिसके सम्पर्क यह परिणाम होता है उसमें प्रेरक निमित्त व्यवहार किया जाता है। अन्य द्रव्यके कार्यमें प्रेरक निमित्त व्यवहार करनेकी यह धार्यकता है। इसके विषय अपर पक्षसे इसके सम्बन्धमें ज्ञान को कुछ भी किता है वह वचार्थ नहीं है।

हमने जो यह किया है कि प्रेरक कारणके बलसे किसी द्रव्यके कार्यकी जाने-नीचे कभी भी नहीं किया जा सकता है वह वचार्थ किता है क्योंकि उपादानके अभावमें जब कि बाह्य सामग्रीमें प्रेरक निमित्त व्यवहार भी नहीं किया जा सकता तो उनके द्वारा कार्यका जाने-नीचे निजा जाना तो आत्मन्व ही असम्भव है। नर्गनी भाषाभाषा यावन्मात्रके उपादानकी भाषाव्यवहारे तथा भूमिनी विपरीतता बीबकी वही उपादानवशासे ही नृषित करती है। अतएव उपादानके अभावमें जब कि बाह्य सामग्रीमें प्रेरक निमित्त व्यवहार ही नहीं किया जा सकता। ऐसी अवस्थामें अगर पक्ष द्वारा प्रेरक निमित्तके बलसे कार्य कभी भी किया जा सकता है ऐसा किता जाना उससे एवम् आग्रहकी ही नृषित करता है।

जान पक्षमें यहपर धीतन्त्र, कपका और दर्जीका उदाहरण देकर यह सिद्ध करकेका प्रयास किया है कि बाह्ये बननेवासे नोट आदिके समान जिसमें भी कार्य होते हैं उनमें एवम् निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य सामग्रीका ही बोधनामा है। इस सम्बन्धमें अगर पक्ष अपने एवम् आग्रहका वय सिद्धा है उनपर ज्ञान बीबिए। पक्षका श्रुता है नि—

‘इम तरह कोटका बनना तबतक रुका रहा जबतक कि दर्जीके पास कोटके बनानेका अकाश नही निकल आया । इस दृष्टान्तमें विचारना यह है कि कोट पहिनेकी आकाक्षा रखनेवाले व्यक्ति द्वारा खरीदे हुए उस कपड़ेमें, जब कि उसे दर्जीकी मर्जीपर छोड़ दिया गया है, कौनसी ऐसी उपादाननिष्ठ योग्यताका अभाव बना हुआ है कि वह कपड़ा कोटरूपसे परिणत नही हो पा रहा है और जिस समय वह दर्जी कोटके सीनेका व्यापार करने लगता है तो उस कपड़ेमें कौनसी उपादाननिष्ठ योग्यताका अपने-आप सद्भाव हो जाता है कि वह कपड़ा कोट बनकर तैयार हो जाता है । विचार कर देखा जाय तो यह सब साम्राज्य निमित्तकारण सामग्रीका ही है, उपादान तो वैचारा अपनी योग्यता लिए तभीसे तैयार बैठ है जब वह दर्जीके पास पहुँचा था । यहाँपर हम उस कपड़ेकी एक एक क्षणमें होनेवाली पर्यायोंकी बात नही कर रहे हैं, क्योंकि कोट पर्यायके निमित्तसे उनका कोई सम्बन्ध नही है । हम तो यह कह रहे हैं कि पहलेसे ही एक निश्चित आकारवाले कपड़ेका वह टुकड़ा कोटके आकारको क्यों तो दर्जीके व्यापार करनेपर प्राप्त हो गया और जबतक दर्जीने कोट बनानेरूप अपना व्यापार चालू नही किया तबतक वह क्यों जैसाका-तैसा पड़ा रहा । जिस अन्वय-व्यतिरेकगम्य कार्य-कारणभावकी सिद्धि आगमप्रमाणसे हम पहले कर आये है उससे यही सिद्ध होता है कि सिर्फ निमित्त कारणभूत दर्जीकी वदीलत ही उस कपड़ेकी कोटरूप पर्याय आनेको पिछड़ गई कोटके निर्माण कार्यको उस कपड़ेकी सम्भाव्य क्षणवर्ती क्रमिक पर्यायोंके साथ जोड़ना कहाँतक बुद्धिगम्य हो सकता है यह आप ही जानें ।’ आदि ।

यह प्रकृतमें अपर पक्षके वक्तव्यका कुछ अंश है । इस द्वारा अपर पक्ष यह बतलाना चाहता है कि अनन्त पुद्गल परमाणुओंका अपने-अपने स्पर्शविशेषके कारण सश्लेष सम्बन्ध होकर जो आहारवर्णनाओकी निष्पत्ति हुई और उनका कार्पास व्यञ्जन पर्यायरूपसे परिणमन होकर जुलाहेके विकल्प और योगको निमित्तकर जो वस्त्र बना उस वस्त्रकी कोट आदिरूप पर्याय दर्जीके योग और विकल्पपर निर्भर है कि जब चाहे वह उसकी कोटपर्यायका निष्पादन करे । न करना चाहे न करे । जो व्यवहारनयसे उस वस्त्रका स्वामी है वह भी अपनी इच्छानुसार उस वस्त्रको नानारूप प्रदान कर सकता है । वस्त्रका अगला परिणाम क्या हो यह वस्त्रपर निर्भर न होकर दर्जी और स्वामी आदिकी इच्छापर ही निर्भर है । ऐसे सब कार्यामें एक मात्र निमित्तका ही बोलवाला है, उपादानका नही । अपर पक्षके कथनका आशय यह है कि विवक्षित कार्य परिणामके योग्य उपादानमें योग्यता हो, परन्तु सहकारी सामग्रीका योग न हो या आगे-पीछे हो तो उसीके अनुसार कार्य होगा । किन्तु अपर पक्षका यह सब कथन कार्य-कारणपरम्पराके सर्वथा विरुद्ध है, क्योंकि जिसे व्यवहारनयसे सहकारी सामग्री कहते हैं उसे यदि उपादान कारणके समान कार्यका यथार्थ कारण मान लिया जाता है तो कार्यको जैसे उपादानसे उत्पन्न होनेके कारण तत्स्वरूप माना गया है वैसे ही उसे सहकारी सामग्रीस्वरूप भी मानना पड़ता है, अन्यथा सहकारी सामग्रीमें यथार्थ कारणता नही बन सकती । दूसरे दर्शनमें सन्निकर्षको प्रमाण माना गया है । किन्तु जैनाचार्याने उस मान्यताका खण्डन यह कह कर ही किया है कि सन्निकर्ष दोमें स्थित होनेके कारण उसका फल अर्थाधिगम दोनोंको प्राप्त होना चाहिए । (सर्वासिद्धि अ १ सू १०) वैसे ही एक कार्यकी कारणता यदि दोमें यथार्थ मानो जाती है तो कार्यको भी उभयरूप माननेका प्रसंग आता है । यत कार्य उभयरूप नही होता, अत अपर पक्षमें सहकारी सामग्रीको निर्विवादरूपसे उपचरित कारण मान लेना चाहिये ।

अपर पक्ष जानना चाहता है कि बाजारसे कोटका कपड़ा खरीदनेके बाद जब तक दर्जी उसका कोट नही बनाता तब तक मध्य कालमें कपड़ेमें कौन सी ऐसी उपादान योग्यताका अभाव बना हुआ है जिसके

बिना कपड़ा कोट नहीं बनता। समाधान यह है कि बिना अम्पबहित पूर्व पर्यन्तके बाव कपड़ा कोट पर्याप्तमें उत्पन्न करता है वह पर्याप्त जब उस कपड़ेमें उत्पन्न हो जाती है तब उसके बाव ही वह कपड़ा कोट पर्याप्त रूपसे परिणत होता है। इसके पूर्व उस कपड़ेको कोटका अपादान कहना द्रव्यात्मिक गमका वस्तुत्व है।

अपर पक्ष कोट पहिनेकी आकांक्षा रखनेवाले व्यक्तिकी इच्छा और वर्चस्वी इच्छाके आधारपर कोटका कपड़ा पक्ष कोट बन सका यह निर्णय करके कोट कार्यमें बाह्य सामग्रीके सामान्यकी भवे ही भोजना करे। किन्तु वस्तुस्थिति इससे सर्वथा भिन्न है। अपर पक्षके उक्त कथनको उल्टकर हम यह भी कह सकते हैं कि कोट पहिनेकी आकांक्षा रखनेवाले व्यक्तिने बाजारसे कोटका कपड़ा खरीदा और कभी उत्पन्नता पूर्वक वह उसे वर्चस्वी पक्ष के भी बना। किन्तु अभी उस कपड़ेके कोट पर्याप्त रूपसे परिणत होनेका स्वकाल नहीं आया था। इसलिए उसे बेचते ही वर्चस्वी ऐसी इच्छा हो गई कि अभी हुए इसका कोट नहीं बना सकते और जब उस कपड़ेकी कोट पर्याप्त अभिवृद्धि हो गई तो वर्चस्वी यथीन आदि भी उसकी उत्पत्तिमें निमित्त हो गये।

अपर पक्ष यदि इस तथ्यको समझ के कि केवल द्रव्यवस्तु हीन वर्चस्वमें कार्यकारी नहीं मानी गई है क्योंकि वह अकेली पाई नहीं जाती और न केवल पर्याप्त व्यक्ति ही। हीन वर्चस्वमें कार्यकारी मानी गई है, क्योंकि वह भी अकेली पाई नहीं जाती। अतएव प्रतिबिम्बित पर्याप्त वस्तु वस्तुआधारन द्रव्यवस्तु ही हीनवर्चस्वमें कार्यकारी मानी गई है। जो कपड़ा पक्ष कोट बने यह भी उसे समझने का मान। और इस बातके समझमें आने पर उसके विविध काटका भी निर्णय हो जाय। अत्येक कार्य स्वकायमें ही होता है। हरिश्चन्द्रपुत्र उर्ध्व २२ नं किता है—

अन्तरंगकलं काकः पुत्रा मित्राणि पीपयन् ।

अवकृतावदेवान् वामह्रैवकम् वस्त्रम् ॥३१॥

देवे तु विक्रमे काक-पीपवामिर्विरवतः ।

इति वल्क्यवत्ते विजितस्तत्त्वमिति नाम्बवा ॥३२॥

जब तक उत्कृष्ट वैभवक है तभी तक अन्तरंग जब काक पुत्र मित्र और पीपय कार्यकारी है। इसके विक्रम होने पर काक और पीपय आदि सब निरर्थक है ऐसा जो विद्वत्पुत्र कहते हैं वह सत्यार्थ है, अन्वया नहीं है ॥३१-३२॥

यह आशय प्रमाण है। इससे जहाँ अत्येक कार्यके विविध काटका जान होता है वहाँ इससे यह भी ज्ञात हो जाता है कि वैव अन्तर्ग द्रव्यमें कार्यकारी अन्तरंग योग्यताके समझने ही बाह्य सामग्रीकी उपबोधिता है, अन्वया नहीं।

यहाँ पर हमने 'वैव' पक्षका अर्थ 'कार्यकारी अन्तरंग योग्यता' भाष्यमीमांसा कारिका ८८ की अङ्ग-घटी टीकाके आधार पर ही किया है। अन्तर्गत्वमेव 'वैव' पक्षका अर्थ करते हुए वहाँ पर लिखते हैं—

योग्यता कम पूर वा वैवमुपयमस्यम् । पीपयं पुनरिदमेवैति चक्षम् ।

योग्यता और पूर्व वर्ग इनकी वैव संज्ञा है। ये दोनों अन्वय है। किन्तु दृष्टव्यवस्था नाम पीपय है जो वृत्त है।

आचार्य समस्तवाक्यी तर्कमें इन दोनोंके बीच-बुझवाये ही अनेकानेकाने निर्दिष्ट किया है। इससे

स्पष्ट विदित होता है कि कपडा जब भी कोट बनता है अपनी द्रव्य-पर्यायात्मक अन्तरंग योग्यताके बलसे ही बनता है और तभी दर्जीका योग तथा विकल्प आदि अन्य सामग्री उसकी उस पर्यायिकी उत्पत्तिमें निमित्त होती है ।

अपर पक्ष यद्यपि केवल बाह्य सामग्रीके आधार पर कार्य-कारणभावका निर्णय करना चाहता है और उसे वह अनुभवगम्य वतलाता है । किन्तु उसकी यह मान्यता कार्यकारी अन्तरंग योग्यताको न स्वीकार करनेका ही फल है जो आगमविरुद्ध होनेसे प्रकृतमें स्वीकार करने योग्य नहीं है । लोकमें हमें जितना हमारी इन्द्रियोंसे दिखलाई देता है और उस आधार पर हम जितना निश्चय करते हैं, केवल उतनेको ही अनुभव मान लेना तर्कसंगत नहीं माना जा सकता । हमारी समझसे अपर पक्ष प्रकृतमें कार्यकारी अन्तरंग योग्यताको स्वीकार किये बिना इसी प्रकारकी भूल कर रहा है जो युक्त नहीं है । अतएव उसे प्रतिविशिष्ट बाह्य सामग्रीकी स्वीकृतिके साथ यह भी स्वीकार कर लेना चाहिए कि जिस समय कोट पर्यायिके अनुरूप प्रतिविशिष्ट द्रव्य-पर्याय योग्यता उस कपडेमें उत्पन्न हो जाती है तभी वह कपडा कोट पर्यायिका उपादान बनता है, अन्य कालमें नहीं । बाह्य सामग्री तो निमित्तमात्र है ।

अपर पक्ष कालक्रमसे होनेवाली क्षणिक पर्यायोंके साथ कपडेकी कोटरूप पर्यायिका सम्बन्ध जोड़ना उचित नहीं मानता, किन्तु कोई भी व्यजन पर्याय क्षण-क्षणमें होनेवाली पर्यायोंसे सर्वथा भिन्न हो ऐसा नहीं है । अपने सदृश परिणामके कारण हम किसी भी व्यजन पर्यायको घटी, घटा आदि व्यवहार कालके अनुसार चिरस्थायी कहे यह दूसरी बात है, पर होती हैं वे प्रत्येक समयमें उत्पाद-व्ययशील ही । पर्यायदृष्टिसे जब कि प्रत्येक द्रव्य प्रत्येक समयमें अन्य-अन्य होता है, ऐसी अवस्थामें उक्त कपडेको भी प्रत्येक समयमें अन्य-अन्य रूपसे स्वीकार करना ही तर्क, आगम और अनुभवसम्मत माना जा सकता है । अतएव कपडेकी कोट पर्याय कालक्रमसे होनेवाली नियत क्रमानुपाती ही है ऐसा यहाँ समझना चाहिए । अपर पक्षने बाह्य सामग्रीको कारण मानकर जो कुछ भी लिखा है वह सब व्यवहारनयका ही वक्तव्य है । निश्चयनयकी अपेक्षा विचार करनेपर अनन्त पुद्गलोंके परिणामस्वरूप कपडेकी जिस कालमें अपने उपादानके अनुसार सघात या भेदरूप जिस पर्यायिके होनेका नियम है उस कालमें वही पर्याय होती है, क्योंकि प्रत्येक कार्य उपादान कारणके सदृश होता है ऐसा नियम है । इसी तथ्यको प्रगट करते हुए आचार्य जयसेन समयसार गाथा ३७२ की टीकामें लिखते हैं—

उपादानकारणसदृश कार्य भवतीति यस्मात् ।

दर्जी जब उसकी इच्छामें आता है तब कपडेका कोट बनाता है यह पराश्रित अनुभव है और कपटा उपादानके अनुसार स्वकालमें कोट बनता है यह स्वाश्रित अनुभव है । अनुभव दोनों हैं । प्रथम अनुभव पराधीनताका सूचक है और दूसरा अनुभव स्वाधीनताका सूचक है । यह अपर पक्ष ही निर्णय करे कि इनमेंसे किसे यथार्थके आश्रय माना जाय ।

अपर पक्ष इष्टोपदेशके 'नाजो चिज्ञत्वमायाति' इत्यादि श्लोकको द्रव्यकर्मके विषयमें स्वीकार नहीं करता । वयो स्वीकार नहीं करता इसका उत्तरी ओरसे कोई कारण नहीं दिया गया है । वस्तुतः इस द्वारा कर्म और नोकर्म सबका परिग्रह किया गया है । अपर पक्ष मिट्टीमें पट बननेकी योग्यताको स्वीकार नहीं करता । किन्तु मिट्टी पुद्गल द्रव्य है । घट और पट दोनों ही पुद्गलकी व्यजन पर्यायें हैं । ऐसी अवस्थामें मिट्टीमें पटरूप बननेकी योग्यता नहीं है यह तो कहा नहीं जा सकता । परस्परमें एक दूसरे रूप परिणमनेकी

योग्यताको ध्यानम रक्षकर ही हमने आचार्योंने इतरेतराभावका निर्देश किया है । फिर क्या कारण है कि मिट्टीसे बुझाया पट पर्याप्तता निर्माण करनेमें सर्वथा असमर्थ रहता है । यदि अपर पक्ष नहो कि वर्तमानमें मिट्टीमें पटकन बननेकी बर्बाद योग्यता न होनेसे ही बुझाया मिट्टीसे पट बनानेमें असमर्थ है तो इससे सिद्ध हुआ कि जो इन्ध बल जिस पर्याप्तके परिणामक सम्पुट होता है उसी अन्य साधनी उसमें व्यवहारसे निमित्त होती है और इस दृष्टिसे विचार कर देखने पर यही निर्णय होता है कि बाह्य सामग्री मात्र ज्ञानसे काम करनेमें सक्षम ही उदासीन है जैसे धर्मग्रन्थ नितिमें उदासीन है । यह ज्ञान प्रत्येक समयमें अपना-अपना कार्य करनेमें ही व्यस्त रहते हैं । उन्हें सीनो काकोमें एक धनका भी विधाय नहीं मिलता कि वे अपना धर्म छोड़कर दूसरे ज्ञानका कार्य करने लगे । अतएव इष्टोपदेशके उक्त बचनके अनुसार प्रकृतमें यही समझना चाहिए कि जिस प्रकार धर्म ज्ञान ज्ञानका कार्य करनेमें उदासीन है उसी प्रकार ज्ञान सभी ज्ञान ज्ञान ज्ञानका कार्य करनेमें उदासीन है । यह तो काष्ठ प्रत्यासक्ति ही सामान्य धर्मसिद्धि कि कभी और कभी वे ज्ञानके कार्यमें प्रेरक विभिन्न व्यवहार परवीको प्राप्त हो जाते हैं और कभी तथा वही वे ज्ञानके कार्यमें उदासीन निमित्त व्यवहार परवीको प्राप्त हो जाते हैं ।

यही वचन कारणको देखकर भी कार्यका अनुपात किया जा सकता है इसे स्वीकार नहीं करता । इसी बातको ध्यानमें रखकर कैसा कारणव्य किन कार्यका अनुपात होता है यह सिद्ध करनेके लिये यह किया है कि यही कारणसामग्रीकी अधिकता ही और उससे जिस कार्यकी आपक सामग्री उपस्थित न हो वही कारणसे कार्यका अनुपात करनेमें कोई बाधा नहीं जाती । किन्तु हमें और है कि अपर पक्ष इस कथनका ऐसा विपर्याय करता है जिसका प्रकृतमें कोई प्रयोगन ही नहीं । इसका विरोध विचार हुए कभी संकल्पके पीछे पीछे करते करते करवाने हैं, इसलिए इस आपारसे यही इसकी विरोध नहीं करता । यह नहीं मानते । किन्तु यही इतना उचित कर देता जास्त्वक बचपते है कि जिस प्रकार विविध कार्यकी विविध बाह्य सामग्री ही निबध हेतु होती है उसी प्रकार उसकी विविध उपादान सामग्री ही नियत हेतु हो सकेगी । अतएव प्रत्येक कार्य प्रत्येक समयमें प्रतिनिबध आध्यत्मिक बाह्य सामग्रीको निमित्त कर ही उत्पन्न होता है ऐसा समझना चाहिए । स्व-परप्रत्यक्ष परिणाम-मार्गका अविभाज्य भाग यही है । यह वरते उपादानको ज्ञानेक योग्यतावाला कह कर बाह्य सामग्रीके उत्पन्न बाह्य जिस कार्यमें उत्पत्तिभी सम्पन्न करना विष्णु है ।

अपर पक्षका कहना है कि बाह्य सामग्री उपादानके कार्यमें सहयोग करती है सो यह सहयोग क्या वस्तु है ? क्या सीनो निकट एक कार्य करते हैं यह सहयोगका अर्थ है ? किन्तु वह तो माला नहीं जा सकता क्योंकि जो ज्ञान निकट एक किया नहीं कर सकते ऐसा ज्ञानसम्पन्न है (देखो समसारा कथन ४४) । क्या एक ज्ञान दूसरे ज्ञानकी जिज्ञा कर देता है यह सहयोगका अर्थ है ? किन्तु यह कथन भी यही समझा जा सकता क्योंकि एक ज्ञान अपनेसे जिस दूसरे ज्ञानकी जिज्ञा करनेमें सर्वथा असमर्थ है (देखो प्रथम समसारा १ वा २४ अन्तर्गीत टीका) । क्या एक ज्ञान दूसरे ज्ञानकी प्रतीयमें विरोधता उत्पन्न कर देता है यह सहयोगका अर्थ है ? किन्तु जब कि एक ज्ञानका पुनर्गर्भ दूसरे ज्ञानसे संक्रमित ही नहीं हो सकता ऐसी व्यवस्थामें एक ज्ञान दूसरे ज्ञानकी प्रतीयमें विरोधता उत्पन्न कर देता है यह कहना मिट्टी की अवस्थामें परमार्थमूर्त नहीं मान्य जा सकता (देखो समसारा भाग १ १ और उसकी आपसवादि टीका) । उपादान ज्ञानेक योग्यतावाला होता है, इसलिए बाह्य सामग्री जैसे एक योग्यता द्वारा एक कार्य करनेमें ही अनुत्पन्न करती रहती है क्या यह सहयोगका अर्थ है ? किन्तु अपर पक्षकी यह उक्तवा भी अक्षरतः, क्योंकि

आगममें विशिष्ट पर्याययुक्त द्रव्यको ही कार्यकारी माना गया है (देखो अष्टसहस्री पृ० १५०, स्वामि-
कार्तिकेयानुप्रेक्षा गावा २३०, श्लोकवातिक पृ० ६९ तथा प्रमेयकमलमार्तण्ड पृ० २०० आदि) । क्या
क्षेत्रप्रत्यासत्ति या भावप्रत्यासत्तिके होनेपर उपादानमें कार्य होता है यह सहयोगका अर्थ है ? किन्तु सह-
योगका यह अर्थ करना भी ठीक नहीं है, क्योंकि देशप्रत्यासत्ति और भावप्रत्यासत्तिके होनेपर अन्य द्रव्य
नियमसे अन्यके कार्यको उत्पन्न करता है ऐसा कोई नियम नहीं है (देखो श्लोकवातिक पृ० १५१) । इस
प्रकार सहयोगका अर्थ उक्त प्रकारसे करना तो बनता नहीं । उक्त विकल्पोके आधारपर जितनी भी
तर्कणाएँ की जाती हैं वे सब असत् ठहरती हैं । अब रही कालप्रत्यासत्ति सो यदि अपर पक्ष बाह्य सामग्री
उपादानके कार्यमें सहयोग करती है इसका अर्थ कालप्रत्यासत्तिरूप करता है तो उसके द्वारा सहयोगका यह
अर्थ किया जाना आगम, तर्क और अनुभवसम्मत है, क्योंकि प्रकृतमें 'कालप्रत्यासत्ति' पद जहाँ कालकी
विवक्षित पर्यायको सूचित करता है वहाँ वह विवक्षित पर्याययुक्त बाह्याभ्यन्तर सामग्रीको भी सूचित करता
है । प्रत्येक समयमें प्रत्येक द्रव्यको अपना कार्य करनेके लिए ऐसा योग नियमसे मिलता है और उसके
मिलनेपर प्रत्येक समयमें प्रतिनियत कार्यको उत्पत्ति भी होती है, ऐसा ही द्रव्यस्वभाव है । उसमें किसीका
हस्तक्षेप करना सम्भव नहीं । स्पष्ट है कि प्रकृतमें निमित्तके सहयोगकी चर्चा करके अपर पक्षने स्वप्रत्यय
और स्व-परप्रत्यय परिणमनोके विषयमें जो कुछ भी लिखा है वह आगम, तर्क और अनुभवपूर्ण न होनेसे
तत्त्वमीमासामें ग्राह्य नहीं माना जा सकता ।

इस प्रकार पूर्वोक्त विवेचनके आधारपर हमारा यह लिखना सर्वथा युक्तियुक्त है कि 'निमित्त
कारणोंमें पूर्वोक्त दो भेद होनेपर भी उनकी निमित्तता प्रत्येक द्रव्यके कार्यके प्रति समान है ।' यही जैन-
दर्शनका आशय है । अनादिकालसे जैन सस्कृति इसी आधारपर जीवित चली आ रही है और अनन्त काल
तक एकमात्र इसी आधार पर जीवित रहेगी । इससे अपर पक्ष यह अच्छी तरहसे जान सकता है कि जैन
सस्कृतिके विरुद्ध अपर पक्षकी ही मान्यता है, हमारी नहीं । विचारकर देखा जाय तो हरिवंशपुराण सर्ग
५८ का यह कथन तो जैन सस्कृतिका प्राण है—

स्वयं कर्म करोत्यात्मा स्वयं तत्फलमश्नुते ।

स्वयं भ्राम्यति ससारे स्वयं तस्माद्विमुच्यते ॥१२॥

यह आत्मा स्वयं अपना कार्य करता है, स्वयं उसके फलको भोगता है, स्वयं ही ससारमें परिभ्रमण
करता है और स्वयं ही उससे मुक्त होता है ॥१२॥

मालूम नहीं अपर पक्ष पराश्रित जीवनका समर्थनकर किस उल्लेखमें पड़ा हुआ है, इसे वह जाने ।
वैज्ञानिकोंकी भौतिक खोजसे हम भलीभाँति परिचित हैं । उससे तो यही सिद्ध होता है कि किस विशिष्ट
पर्याय युक्त बाह्याभ्यन्तर सामग्रीके सद्भावमें क्या कार्य होता है । हमें मालूम हुआ है कि जापानमें दो नगरोपर
अणुबमका विस्फोट होनेपर जहाँ असंख्य प्राणी कालकवलित हुए वहाँ वहुतसे क्षुद्र जन्तु रेंगते हुए भी पाये
गये । क्या इस उदाहरणसे उपादानके स्वकार्यकर्तृत्वकी प्रसिद्धि नहीं होती है, अपि तु अवश्य होती है ।

आगे अपर पक्षने हमारे द्वारा उल्लिखित स्वामी समन्तभद्रकी 'बाह्येतरोपाधि' इत्यादि कारिकाकी
चर्चा करते हुए हमारी मान्यताके रूपमें लिखा है कि सम्भवतः हम यह मानते हैं कि 'उपादान स्वयं
कार्योत्पत्तिके समय अपने अनुकूल निमित्तोंको एकत्रित कर लेता है ।' किन्तु अपर पक्षने हमारे किस कथनके
आधारपर हमारा यह अर्थ फलित किया है यह हम नहीं समझ सके । हमने भट्टकलकदेवकी अष्टशतीके

‘वास्तवी वाचत बुद्धिः’ इस वचनकी प्रमाणाक्रममें अवश्य ही उत्पन्न किया है और वह निम्नलिखितप्रमाणों से प्रमाण है। पर उससे भी उक्त वाच्य सूचित नहीं होता। निमित्तको जो कुछनेकी बात अथवा प्रमाणों को ही प्रमाण मानी जाती है। उसकी ओरसे इस वाच्यका कथन शरीरों के पीछे की ओरमें किया भी गया है। हम तो ऐसे कथनको केवल निष्कर्षका परिणाम ही मानते हैं। अतएव इस बातको लेकर अथवा प्रमाणों में पर ‘अध्ययतत्त्वमात्रः’ परकी जो भी विवेचना की है वह युक्त नहीं है। किन्तु उक्तका वाच्य इत्यादि ही है कि बिना ज्ञानमें स्वप्रत्यय परिणाम (स्वभाव पर्याय) कहा है और बिना ज्ञानमें स्व-परप्रत्यय (विमान पर्याय) कहा है वह सब वास्तव-आत्मतत्त्व उपाधि की समझमें होता है ऐसा अध्ययत स्वभाव है।

जाने अथवा प्रमाणों हमारे कथनको उत्पन्नकर मोक्षको स्व-परप्रत्यय सिद्ध करनेका प्रयास किया है। किन्तु ज्ञानमें इसे किस रूपमें स्वीकार किया गया है इसके विस्तृत विवेचनमें तत्काल न पढ़कर उसकी बुद्धिमें एक ज्ञानप्रमाण है ज्ञान उचित समझते हैं। पञ्चास्तिकाय गाथा ३६ को आचार्य समुत्तमज्ञ कृत टीकामें किया है—

सिद्धौ हि जनकममये स्वयमात्मानमुत्पाद्यकाल्पनिकमित्युत्पत्तिः ।

जन्म कर्मका फल होनेपर सिद्ध स्वयं आत्मा (सिद्ध परमात्मा) को उत्पन्न करते हुए अन्य किसीको उत्पन्न नहीं करते ।

इससे स्वप्रत्यय पर्याय और स्व-परप्रत्यय पर्यायके कथनमें अन्तर्निहित रहस्यका स्पष्ट ज्ञान हो जाता है। किन्तु अथवा प्रमाण इन दोनोंको एक कीटिमें रखकर उक्त रहस्यको वृत्तिपर्यंत नहीं के रहा है। इतना ही हम नहीं कहना चाहेंगे ।

हमने पञ्चास्तिकायका अन्तर पूर्व ही वचन उत्पन्न किया है। उक्तका जो वाच्य है वही ज्ञान परमात्मनके ‘अन्तर्होत्वमात्र’ इत्यादि वचनका भी है ।

यहाँ अथवा प्रमाणों करमायुधों और परमायुधोंकी वृत्तिपर जो निरवधारित और अन्तर्होत्वमात्र के एक साथ होनेका उचित किया है जो उक्तका हमारी ओरसे कहा निवेदन किया गया है। इत्यादि कहना तो इतना ही है कि निरवधारित के साथ होनेवाला पंच महातत्त्वपरिणाम अन्तर्होत्वमात्र के संज्ञाको प्राप्त होता है। अन्तर्होत्वमात्रकी वृत्ति वह निष्कल है। साथ ही पंच महातत्त्वपरिणाम परिणाम उसी अवस्थामें निरवधारितका कारण बनकर अन्तर्होत्वमात्र कहा जाता है जब कि निरवधारितसे वह अनु-प्राप्त होता रहे। स्वभावके आत्मन द्वारा अन्तर्होत्वमात्र होनेसे आत्मामें जो निरवधारितपरिणाम वृत्ति उत्पन्न होती है उक्तका मुक्त हित तो आत्मका आत्मस्वभावके समुक्त होता ही है। अनुविपूर्वक या अनुविपूर्वक संज्ञक परिणाम मात्र उसके अन्तर्होत्वका विरोधी नहीं इत्यदि अन्तर्होत्वमात्र के संज्ञक वह अन्तर्होत्वमात्र निरवधारितका साक्ष्य कहा गया है। एतद्विपर्यय ज्ञानमें बिना वचन मिलते हैं जगत् एकमात्र नहीं वाच्य है। इसी तत्त्वको स्पष्ट करते हुए समस्तार कथनमें कहा भी है—

निरवधारिता स्वयमेव पुण्यवरेमोक्षोत्पत्तौः कर्माणिः

निरवधारिता य वरे महाव्रतचोमात्रेण अन्तर्होत्वमात्रः ।

साक्षात्प्राप्त हित विरामपर्यंत संवेद्यमात्र स्वयं

ज्ञानं प्राप्नुयं विना कथनसि प्राप्तुं समन्ते न हि ॥३७२॥

कोई जीव दुष्कृतर और मोक्षमें पराद्भुत कर्मोंके द्वारा स्वयमेव (जिनाज्ञाके बिना) क्लेश पाते हैं तो पाशो और अन्य कोई जीव (मोक्षोन्मुख अर्थात् कश्चित् जिनाज्ञामें कथित) महाव्रत और तपके भागमें बहुत समय तक भग्न होते हुए क्लेश करें तो करो, किन्तु जो साक्षात् मोक्षस्वरूप है, निगमयका स्थान है और स्वयं नवेद्यमान है ऐसे इस ज्ञानको ज्ञानगुणके बिना किनी भी प्रकारसे वे प्राप्त नहीं कर सकते ॥ १४२ ॥

इससे स्पष्ट ज्ञात होता है कि परम वीतराग चारित्रकी प्राप्ति का सादान् मार्ग एकमात्र स्वभाव सम्पन्न हो तन्मय होकर परिणमना ही है, इसमें सिवाय अन्य सब निमित्तगात्र है । यही कारण है कि आचार्य कुन्दकुन्दने समयसारमें गृहस्थ और मुनियों द्वारा ग्रहण किये गये द्रव्यलिंगके विकल्पको छोड़कर दर्शन-ज्ञान-चारित्रस्वरूप मोक्षमार्गमें अपने आत्माको युक्त करनेका उपदेश दिया है । समयमारका वह वचन इस प्रकार है—

तस्मा जहत्तु लिंगे सानारणगारणहिं च गहिण् ।

दमण-णाण-चरित्ते अप्पाण जुज मोक्खपहे ॥४११॥

इसकी टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

यतो द्रव्यलिंग न मोक्षमार्गं तत समस्तमपि द्रव्यलिंगं त्यक्त्वा दर्शन-ज्ञान-चारित्र्ये चैव मोक्षमार्ग-त्वात् आत्मा योक्तव्य इति सूत्रानुमति ॥४११॥

यत द्रव्यलिंग मोक्षमार्ग नहीं है, अतः सभी द्रव्यलिंगोंको छोड़कर मोक्षमार्ग होनेसे दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यमें ही आत्माको युक्त करना चाहिए ऐसा परमागमका उपदेश है ॥४११॥

अपर पक्षका कहना है कि 'भावलिंग होनेसे पूर्व द्रव्यलिंगको तो उसकी उत्पत्तिके लिए कारणरूपसे मिलाया जाता है।' किन्तु अपर पक्षका यह कथन इसीसे भ्रान्त ठहर जाता है कि एक द्रव्यलिंगी साधु आठ वर्ष अन्तर्मुहूर्त कम एक पूर्वकोटि काल तक द्रव्यलिंगको धारण करके भी उस द्वारा एक क्षणके लिए भी भावलिंगको धारण नहीं कर पाता और आत्माके सम्मुख हुआ एक गृहस्थ परिणाम विशुद्धिकी वृद्धिके साथ बाह्यमें निर्ग्रन्थ होकर अन्तर्मुहूर्तमें क्षणश्रेणिका अधिकारी होता है । स्पष्ट है कि जो द्रव्यलिंग भावलिंगका सहचर होनेसे निमित्त सत्ताको प्राप्त होता है वह मिलाया नहीं जाता, किन्तु परिणाम विशुद्धिकी वृद्धिके साथ स्वयमेव प्राप्त होता है । आगममें द्रव्यलिंगको मोक्षमार्गका उपचारसे साधक कहा है तो ऐसे ही द्रव्यलिंगको कहा है । मिथ्या अहंकारसे पुष्ट हुए बाह्य क्रियाकाण्डके प्रतीकस्वरूप द्रव्यलिंगको नहीं । अपरपक्षने

युगपत् होते हैं प्रकाश दीपक तें होइ ।—छहढाला ढाल ४,१

वचनको उद्धृतकर यह स्वयं ही स्पष्ट कर दिया है कि निश्चय चारित्रका सहचर द्रव्यलिंग ही आगममें व्यवहारनयसे उसका साधन कहा गया है । अतः पूर्वमें धारण किया गया द्रव्यलिंग भावलिंगका साधन है, अपर पक्षके इस कथनका महत्त्व सुतरा कम हो जाता है । थाली भोजनका साधन कहा जाता है, पर जैसे थालीसे भोजन नहीं किया जाता उसी प्रकार अन्य जिन साधनोंका उल्लेख यहाँ पर अपर पक्षने किया है उनके विषयमें जान लेना चाहिए । वे यथार्थ साधन नहीं हैं यह उक्त कथनका तात्पर्य है । मुख्य साधन वह कहलाता है जो स्वयं अपनी क्रिया करके कार्यरूप परिणमता है । अन्यको यथार्थ साधन कहना कल्पनामात्र है । यह प्रत्यक्षसे ही दिखलाई देता है कि बाह्य सामग्री न तो स्वयं कार्यरूप ही परिणमती

ही और न कार्यद्वयकी किया ही करती है। ऐसी अवस्थामें उन्हें यथार्थ साधन कहना मानमें किसीको सुटता हुआ हैकर 'मार्ग' सुटता है। इन कथनको यथार्थ माननेके समान ही है।

अपर पक्षने हमारे कथनको ध्यानमें लिये जितना जो कार्य-कारणभावका उल्टा चित्र उपस्थित किया है वह इसलिये ठीक नहीं क्योंकि न तो उपादानके कारण निमित्त व्यवहारके बोध बाह्य घामपीको उपस्थित होना पड़ता है और न ही निमित्त व्यवहारके बोध बाह्य घामपीके कारण उपादानको ही उपस्थित होना पड़ता है। वह सहज योग है जो प्रत्येक कार्यमें प्रत्येक समयमें सहज ही मिलता रहता है। मैंने बहुत कार्यके निमित्त मित्राये' वह भी कथनमान है जो पुरुषके योग और विनश्यको स्वयं रखकर किया जाता है। वस्तुतः एक द्रव्य दूसरे द्रव्यकी क्रियाका कदां भिन्नत्वमें नहीं हो सकता। अतः यहाँ हमारे कथनको स्वयं रखकर अपर पक्षने कार्य-कारणभावका जो उल्टा चित्र उपस्थित किया है उसे कल्पनाभाव ही मानना चाहिए।

हमारा उपादानके अनुसार भावस्थिति होता है। यह कथन इसलिये परमार्थसूत है क्योंकि इसके अवयवमय और भावस्थितिके एक कार्यमें होनेका निश्चय होनेसे उपचारसे यह कहा जाता है कि बोध अवयवमयके अनुसार आत्मामें भावस्थितिकी प्राप्ति होती है। बिना रचनास्थितिकामका यहाँ अपर पक्षने हमारा दिया है उसी रचनास्थितिकाम का भाग २९ में पहले उस भावकी कर्मकृत वस्तुकाकार गाथा २९ में उसका निवेदन कर यह स्पष्ट कर दिया है कि आत्मामें भावोंको स्वयं आत्मा उत्पन्न करता है नर्म नहीं। अतः पारिषमोक्षनीय कर्मके अवयवमयके अनुसार भावस्थिति होता है इसे यथार्थ कथन न समझकर अपने कथनके अनुसार भावस्थिति होता है इसे ही भावव्यवस्थित यथार्थ कथन मानना चाहिए। इस परसे अपर पक्ष भी स्वयं निर्वच्य कर सकता है कि यथार्थ कथन अपर पक्षका न होकर हमारा ही है।

भावे अपर पक्षने निमित्त व्यवहारको यथार्थ सिद्ध करनेके लिये एकदमनेके कथमें जो कुछ भी वक्तव्य दिया है उससे इतना ही साफ होता है कि अपर पक्ष किस नयकी अपेक्षा क्या वक्तव्य मानमें किया गया है इस ओर ध्यान न हैकर मान अपनी भाष्यताको भाव्य बनानेके क्रयमें है। अतः यह पक्ष अवयवमय व्यवहारनके वक्तव्यकी अवयवमय मानकर इस नयकी अपेक्षा कथन मानमें कि प्रबोधनके किया गया है उसपर वृत्तिपाठ करता। विशेष बूलावा हम पूर्वमें ही कर आने है, इसलिये यहाँ इन सब वक्तव्योंका गुण बूझता नहीं करते।

प्रबोधनकार का भाग १९२ की भाषाय अनृतवन्त इत हीकार्य 'स्वयं' पर आया है। हमने इसका अर्थ प्रकृत वर्णके प्रथम उत्तरमें 'स्वयं' ही किया है। किन्तु अपर पक्षको यह अर्थ मान नहीं। वह इसका अर्थ 'अपने स्वयं' करता है। इसके समर्थनमें उस पक्षकी मुख्य युक्ति यह है कि सहजाती कारणके बिना कोई भी वस्तुपति नहीं होगी। इसलिये कार्य-कारणभावके प्रत्यक्षमें स्वयं इस प्रकार अर्थ 'अपने स्वयं' या 'अपनेमें' करना ही उचित है। इस प्रकार अपर पक्षके इस कथनमें मान्य पड़ता है कि यह पक्ष उल्टा व्यवस्थितव्यवस्था प्रत्येक वस्तुकी उत्पत्ति परकी सहजाताती या परसे होती है यह सिद्ध करना चाहता है। किन्तु उस पक्षकी यह भाष्यता सर्वथा भावमयिक है, अतएव यहाँ भी निरवयवमयकी अपेक्षा वक्तव्य दिया गया है यहाँ प्रत्येक कार्य यथार्थमें परिमरित ही होता है इस सिद्धांतको ध्यानमें रखकर 'स्वयं' नरवा 'स्वयं' ही अर्थ करता उचित है। इतना अवश्य है कि यदि विचारते हैं। इन परका अर्थ करता हो तो निरवयव व्यवस्थाका भी इस परका अर्थ दिया या सपता है, क्योंकि प्रत्येक द्रव्य निरवयवसे आत नहीं

होकर अपनेमें अपने लिए अपनी पिछली पर्यायिका अपादान करके अपने द्वारा अपनी पर्यायरूपको आप उत्पन्न करता है। इसमें परका अणुमात्र भी योगदान नहीं होता। हाँ असद्भूत व्यवहारनयसे परसपेक्ष कार्य होता है यह कहना अन्य बात है। किन्तु इस कथनको परमार्थभूत नहीं जानना चाहिए। यही कारण है कि समयसारमें सर्वत्र व्यवहार पक्षको उपस्थितकर निश्चयनयके कथन द्वारा असत् कहकर उसका निषेध कर दिया गया है। कार्य-कारणभावमें भी इसी पद्धतिको अपनाया गया है।

अपर पक्षने प्रवचनसार गाथा १६६ की उक्त टीकाके आधारसे यह चर्चा चलाई है। उसमें 'पुद्गलस्कन्धा स्वयमेव कर्मभावेन परिणमन्ति' यह वाक्य आया है, जिसका अर्थ होगा—'पुद्गलस्कन्ध स्वय ही कर्मरूपसे परिणमते हैं।' जैसा कि अपर पक्षका कहना है उसके अनुसार यह अर्थ कदापि नहीं हो सकता कि—'पुद्गलस्कन्ध अपनेरूप कर्मरूपसे परिणमते हैं।' क्योंकि ऐसा अर्थ करने पर 'अपने रूप' तथा 'कर्मरूपसे' इन दोनों वचनोंमें एक वचन पुनरुक्त हो जाता है।

अपर पक्षने इसी प्रसगमें समयसार ११६ से १२० तककी गाथाएँ उपस्थित कर इन गाथाओंकी अवतरणिकामें 'स्वयमेव' पद न होनेके कारण सर्व प्रथम यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है कि आचार्य कुन्दकुन्द इन गाथाओं द्वारा परिणामस्वभावकी सिद्धि कर रहे हैं, अपने आप (स्वतः सिद्ध) परिणाम-स्वभावकी सिद्धि नहीं कर रहे हैं। किन्तु अपर पक्ष इस बातको भूल जाता है कि जिसका जो स्वभाव होता है वह उसका स्वरूप होनेसे स्वतः सिद्ध होता है, इसलिए आचार्य अमृतचन्द्रने उक्त गाथाओंकी अवतरणिकामें 'स्वयमेव' पद न देकर प्रत्येक द्रव्यकी स्वतः सिद्ध स्वरूपस्थितिका ही निर्देश किया है। अतएव उक्त अवतरणिकाके आधारसे अपर पक्षने जो यह लिखा है कि 'उक्त गाथाओं द्वारा केवल वस्तुके परिणामस्वभावकी सिद्धि करना ही आचार्यको अभीष्ट रही है अपने आप परिणामस्वभावकी नहीं।' वह युक्त प्रतीत नहीं होता।

इसी प्रसगमें दूसरी आपत्ति उपस्थित करते हुए अपर पक्षने लिखा है कि 'गाथा ११७ के उत्तरार्धमें जो ससारके अभावकी अथवा साख्यमतकी प्रसक्तिरूप आपत्ति उपस्थित की है वह पुद्गलको परिणामी स्वभाव न मानने पर ही उपस्थित हो सकती है अपने आप (स्वतः सिद्ध) परिणामी स्वभावके अभावमें नहीं।' आदि। किन्तु यह आपत्ति इसलिए ठीक नहीं, क्योंकि प्रत्येक द्रव्यको परतः परिणामस्वभावी मान लेनेपर एक तो वह द्रव्यका स्वभाव नहीं ठहरेगा और ऐसी अवस्थायमें द्रव्यका ही अभाव मानना पड़ेगा। दूसरे यह जीव पुद्गल कर्मसे सदा ही बद्ध बना रहेगा, अतएव मुक्तिके लिए यह आत्मा स्वतन्त्ररूपसे प्रयत्न भी न कर सकेगा। यदि अपर पक्ष इस आपत्तिको उपस्थित करते समय गाथा ११६ के पूर्वार्धपर दृष्टि-पात कर लेता तो उसके द्वारा यह आपत्ति ही उपस्थित न की गई होती। पुद्गल अपने परिणाम स्वभावके कारण आप स्वतन्त्र कर्ता होकर जीवके साथ बद्ध है और आप मुक्त होता है, इसीसे बद्ध दशामें जीवका ससार बना हुआ है। यदि ऐसा न माना जाय और पुद्गलको स्वभावसे अपरिणामी माना जाय तो एक तो ससारका अभाव प्राप्त होता है, दूसरे साख्यमतका प्रसंग आता है यह उक्त गाथाओंका तात्पर्य है, न कि यह जिसे अपर पक्ष फलित कर रहा है। स्पष्ट है कि यह दूसरी आपत्ति भी प्रकृतमें अपर पक्षके दृष्टार्थकी सिद्धि नहीं करती। आचार्य अमृतचन्द्रने इस विषयको विशदरूपसे स्पष्ट करते हुए लिखा है—

अथ जीव पुद्गलद्रव्य कर्मभावेन परिणमयति ततो न ससाराभाव इति तर्कः ? किं स्वय-मपरिणममान परिणममान वा जीव पुद्गलद्रव्य कर्मभावेन परिणमयेत् ? न तावत्तत्स्वयमपरिणममान

परिणमपरिणमविद्यु पावैत । न हि स्वतोऽप्यतो वारिताः कष्टमन्वय पावैत । स्वर्गं परिणममात्रं तु न परं
परिणमपरिणमपरिणमैवेत । न हि वस्तुसामान्यः परमपेक्षान्वितः । एतः पुनरुक्तमन्वयं परिणामस्वभावार्थं स्वयमवाप्तुः ।
तथा सति कक्षापरिणमता द्युष्टिका स्वयं कक्षा इव अहस्वभावज्ञावावरणादिकमपरिणतं तद्वै स्वर्गं
ज्ञानावरणादि कर्म स्यात् । इति सिद्धं पुनरुक्तमन्वयस्य परिणामस्वभावार्थम् ।

इसका अर्थ करते हुए प श्री जयचन्धरी लिखते हैं—

और जो ऐसा ठहर करे कि जीव पुनराकृष्ट मन्वयों का भावकर परिणामाता है इसका ससारका
जमान नहीं हो सकता । उसका समाधान यह है कि पहले जो पक्ष लेकर पूछते हैं—जो जीव पुनराकृष्ट
परिणमता है वह स्वर्ग अपरिणमतेको परिणमता है या स्वर्ग परिणमतेको परिणमता है । इनमेंसे
पहला पक्ष किंचा जाय तो स्वर्ग अपरिणमतेको नहीं परिणमा सकता क्योंकि आप न परिणमतेको परके
(द्वारा) परिणमतेको सामान्य नहीं होती वरन् सन्धि जिसमें नहीं होती वह पर कर भी नहीं की जा
सकती । और जो पुनराकृष्टमन्वयों के स्वर्ग परिणमतेको जीव कर्मभावकर परिणमता है ऐसा दूसरा पक्ष
किंचा जाय तो यह भी ठीक नहीं क्योंकि अपने आप परिणमते हुए जो अन्वय परिणमावेवालेको भी आप
इसका ही नहीं क्योंकि वस्तुकी सन्धि परकी अपेक्षा नहीं करती । इसलिये पुनराकृष्टमन्वय परिणामस्वभाव
स्वयमेव होते । ऐसा होने पर कैसे कक्षाकर्म परिणमता सिद्धी अपने आप कक्षा ही है इसी तरह वह
स्वभाव ज्ञानावरण आदि कर्मकर्म वरिष्ठ हुआ पुनराकृष्ट मन्वय ही आप ज्ञानावरण आदि कर्म ही है ।
ऐसे पुनराकृष्ट मन्वयों को परिणामस्वभावता सिद्ध हुआ ।

यह परमात्मकी स्पष्टोक्ति है जो निश्चयपक्ष और व्यवहारपरमके कक्षाका भाव्य स्वा है इसे
विश्वरूपसे स्पष्ट कर देती है । विश्वरूपसे देखा जाय तो प्रत्येक इन्द्रिय स्वर्ग परिणामस्वभावता होनेसे
अपने उत्साह-व्ययकर्म परिणामको अपने-अपने द्वारा अपने किए, आप ही करता है । उसे इसके किसी
परकी सहायताकी अनुमान भी अपेक्षा नहीं होती । यह कर्म वस्तुस्वरूपको वृद्धाटन करनेवाला है,
इसलिए वास्तविक है, कर्मभाव नहीं है । व्यवहारपरमसे देखा जाय तो कुम्भकारके विशिष्ट किन्ता परि
णामक समय मिट्टीका विशिष्ट किन्तापरिणाम वृद्धिपरमों जाता है, यत् कुम्भकारका विशिष्ट किन्ता
परिणाम मिट्टीके वृद्धपरिणामकी प्रतिबिम्बिता मिश्रित (हित) है, अतः इस नपछे यह कहा जाता है कि कुम्भकारने
अपने किन्तापरिणामद्वारा मिट्टीमें वृद्ध किया । अतः यह कर्म वस्तुस्वरूपको वृद्धाटन करनेवाला न होकर
वृद्धे जाज्जावित करनेवाला है अतः वास्तविक नहीं है, कर्मभाव है । परमात्मके निश्चयपरमको प्रतिवेचक
और व्यवहारपरमको प्रतिवेच्य क्यों वृद्धात्मका यथा है यह इनसे स्पष्ट हो जाता है । स्वरूपका उपमान और
परमपरम अपोहन करता यह जब कि वस्तुका वस्तुत्व है । ऐसी अवस्थामें वृद्ध द्वारा वस्तु पक्षको वृद्धेवाले
व्यवहारपरमका अपोहन अपने आप हो जाता है । इसी तत्त्वको स्पष्ट करते हुए प्रवृत्तहरी पृ १११ में
लिखा है—

स्वपरमोत्पादमापोहमन्वयवरणावाप्याहस्तुनि वस्तुत्वरव ।

अर्थ पूर्वमे लिखा ही है ।

व्यवहारपरम आत्मा परमों वहवैवादा है यह इसीसे स्पष्ट है कि यह अन्वयों के अन्वयका महता
है । इसी तत्त्वको स्पष्ट करते हुए आचार्य अनुत्पन्नने समयधारा भाषा २१ की टीकामें यह वचन लिखा है—

इह हि च्यवहारनय किल पर्यायाश्रितत्वाज्जीवस्य पुद्गलसंयोगवशादनादिप्रसिद्धवन्ध-
पर्यायस्य कुसुम्भरक्तस्य कार्पासिकवासस इवौपाधिक भावमवलम्ब्योत्प्लवमान परभाव परस्य विदधाति ।

यहाँ व्यवहारनय पर्यायाश्रित होनेसे कुसुम्बी रंगसे रंगे हुए तथा सफेद रूईसे बने हुए वस्त्रके
ौपाधिक भावकी भाँति पुद्गलके संयोगवश अनादिकालसे जिसकी बन्ध पर्याय प्रसिद्ध है ऐसे जीवके
ौपाधिक भावका अवलम्बन लेकर प्रवर्तमान होता हुआ दूसरेके भावको दूसरेके कहता है ।

पण्डितप्रवर टोडरमलजीने अपने मोक्षमार्गप्रकाशक अध्याय ७के अनेक स्थलोंपर निश्चय-व्यवहारके
वपयमें इसी कारण यह लिखा है—

तहाँ जिन आगम विपै निश्चय-व्यवहाररूप वर्णन है । तिनविपै अथार्थका नाम निश्चय है, उप-
चारका नाम व्यवहार है । (पृ० २८७)

एक ही द्रव्यके भावको तिस स्वरूप ही निरूपण करना सो निश्चयनय है । उपचारकरि तिस
द्रव्यके भावको अन्य द्रव्यके भावस्वरूप निरूपण करना सो व्यवहार है । (पृ० ३६९)

इस प्रकार इतने विवेचन द्वारा यह सुगमतासे समझमें आ जाता है कि समयसारकी उक्त गाथाओ
द्वारा पुद्गल द्रव्यके स्वतः सिद्ध परिणामस्वभावका ही कथन किया गया है । जब कि पुद्गलद्रव्य परकी
अपेक्षा किये बिना स्वरूपसे स्वयं परिणामीस्वभाव है ऐसी अवस्थामें वह परसापेक्ष परिणामीस्वभाव है
इसका निषेध ही होता है, समर्थन नहीं यह बात इतनी स्पष्ट है जितना कि सूर्यका प्रकाश ।

अपर पक्षका कहना है कि 'यदि इन गाथाओंमें 'स्वयं' शब्दका अर्थ 'अपने आप' ग्राह्य माना जायगा
तो गाथा ११७ के पूर्वार्धमें भी 'स्वयं' शब्दके पाठकी आवश्यकता अनिवार्य हो जायगी । ऐसी हालतमें
उसमें आचार्य कुन्दकुन्द 'स्वयं' शब्दके पाठ करनेकी उपेक्षा नहीं कर सकते थे ।'

इसका समाधान यह है कि एक तो गाथा ११६ और गाथा ११८ में आये हुए 'स्वयं' पदकी
अनुवृत्ति हो जानेसे गाथा ११७ के अर्थकी सगति बैठ जाती है, इसलिए अपर पक्षने गाथा ११७ के पूर्वार्धमें
'स्वयं' पदको न देखकर जो आपत्ति उपस्थित की है वह ठीक नहीं । दूसरे समयसारकी इस गाथाको
गाथा १२२ के प्रकाशमें पढ़नेपर यह स्पष्ट विदित हो जाता है कि इस गाथामें आचार्यको 'स्वयं' पद
इष्ट है । गाथा १२२ में वही बात कही गयी है जिसका निर्देश गाथा ११७ में आचार्यने किया है । अन्तर
केवल इतना ही है कि गाथा १२२ में जीवको विवक्षित कर उक्त विषयका विवेचन किया गया है और
गाथा ११७ में पुद्गलको विवक्षित कर उक्त विषयका विवेचन किया गया है । अभिप्रायकी दृष्टिसे दोनोंका
प्रतिपाद्य विषय एक ही है । अतः गाथा ११७ के पूर्वार्धमें 'स्वयं' पदको न देखकर अपर पक्षने जो उक्त
सभी गाथाओंमें 'स्वयं' पदके 'अपने आप' 'स्वयं ही' अर्थ करनेमें आपत्ति उपस्थित की है वह ठीक नहीं ।

इस प्रकार उक्त विवेचनसे एकमात्र यही सिद्ध होता है कि पुद्गल स्वयं परिणामीस्वभाव है और
साथ ही उक्त विवेचनसे यह अभिप्राय सुतरा फलित हो जाता है कि अपरपक्षने अपने तर्कोंके आधारपर
उक्त गाथाओंका जो अर्थ किया है वह ठीक नहीं है । वैसे तो यहाँपर उक्त गाथाओंका अर्थ देनेकी आव-
श्यकता नहीं थी । किन्तु अपर पक्षने जब उनका अपनी मतिसे कल्पित अर्थ अपनी प्रस्तुत प्रतिशक्तियोंमें दिया
है, ऐसी अवस्थामें यहाँ सही अर्थ दे देना आवश्यक है । वह इस प्रकार है—

यदि यह पुद्गल द्रव्य जीवमें स्वयं नहीं बँधा और कर्मभावसे स्वयं नहीं परिणमता तो वह अपरि-
णामी सिद्ध होता है । ऐसी अवस्थामें कर्मवर्गणाओंके कर्मरूपसे स्वयं नहीं परिणमनेपर ससारका अभाव

प्राप्त होता है अथवा सर्वव्यापकता प्रत्यक्ष साक्षात् है। यदि यह माना जाय कि जीव पुरुषक इन्द्रियों के समकक्ष परित्यक्तता है तो (प्रत्यक्ष होता है कि) स्वयं नहीं परित्यक्तते हुए उन पुरुषक इन्द्रियों के तत्त्व आत्मा जैसे परित्यक्तता करता है। इसलिये यदि यह माना जाय कि पुरुषक इन्द्र्य अपने आप ही कर्मव्यपते परित्यक्तता है तो जीव कर्म वर्जित पुरुषक इन्द्र्यको कर्मव्यपते परित्यक्तता है यह कथन मिथ्या सिद्ध होता है। इसलिये जैसे नियमसे कर्मव्यप परित्यक्त पुरुषक इन्द्र्य कर्म ही है वैसे ही आत्मापरव्यतिरिक्त परित्यक्त पुरुषक इन्द्र्य आत्मापरव्यतिरिक्त ही है ऐसा जानो ॥११६ १२ ॥

इस प्रकार इस वर्णपर वृत्तिप्राप्त करनेसे ये दो तत्त्व स्पष्ट हो जाते हैं—प्रथम तो यह कि अथ पञ्चने उक्त पात्राज्योक्त भी वर्ण किया है यह उन पात्राज्योक्तों के सम्बन्धनसे उचित नहीं होता। दूसरे इन पात्राज्योक्तों के अन्तर्गत हुए 'स्वयं' पदका जो मात्र 'अपने कर्म वर्ण' किया है वह ऐकान्तिक होनेसे पार्श्व नहीं है। कतचित् वर्णसे उक्तका अर्थ स्वयं ही वा 'आप ही' करना संभव है। और यह बात आत्मव्यतिरिक्त ही नहीं है, क्योंकि नियमव्यपसे प्रत्येक इन्द्र्य आप कर्ता होकर अपने परित्यक्ततासे उत्पन्न करता है। ऐसी तत्त्वको स्पष्ट करते हुए उक्तव्यवहारसे कहा भी है—

अं मात्रं सुहृदमसुहृदं कोवि ज्ञात्वा स तस्मै लभ्यते कथा ।

स तस्मै होवि कर्मं सो तस्मै दुःखेयौ ज्ञेया ॥१ २॥

आत्मा जिस क्षण या अक्षण अपने भावको करता है उस मात्रका वह वास्तव्य नहीं होता है और वह भाव उक्तका कर्म होता है और वह आत्मा कर्मव्यप उक्त भावका प्रेरितता होता है ॥१ २॥

ऐसी तत्त्वको स्पष्ट करते हुए हरिश्चन्द्रपुण्ड्रक सर्व १२ में भी कहा है—

अविद्याप्राप्तसंज्ञिको बन्धनीयि पञ्चाक्षरे ।

विद्यावैराग्यद्वयः सन् सिद्धमन्त्रविकल्पविधिः ॥१३॥

इत्यध्यात्मवित्तोक्तस्य वीरिण्या वीरिण्येव सा ।

क्यायेऽसम्भवाच्च तस्मिन् पक्षे सम्भवाच्च ॥१४॥

अविद्याप्राप्तसे उत्पन्न हुआ यह जीव संसारकपी समुद्रमें डूबता रहता है और विद्यावैराग्यसे मुक्त होकर सिद्धवर्तिनं बलिष्ठक स्थितिप्राप्ता होता है ॥१३॥ यह अध्यात्म वित्तोक्तों के वृत्तान्तवादी वीरिण्या है। इसलिये जैसे वीर्यक स्वादि विषयक अन्धकारको भीम नष्ट कर देता है उसी प्रकार यह भी अज्ञानान्धकार को भीम नष्ट कर देता है ॥१४॥

इससे प्रकटने स्वयं पदका क्या वर्ण होना चाहिए यह स्पष्ट हो जाता है।

यहाँ अथ पञ्चने 'स्वयं' पदके अपने आप' वर्णका विरोध विवेकानन्दके शिष्य जो प्रमाण दिये हैं उनके विवरणों से तो हमें कितने कुछ नहीं कहा है। किन्तु यहाँ हम इतना उल्लेख कर देना आवश्यक समझते हैं कि एक तो प्रस्तुत प्रकरणके प्रथम व दूसरे उत्तरमें हमने स्वयमेव' पदका वर्ण 'अपने आप' न करके 'स्वयं ही' किया है। इस पदका 'अपने आप' यह वर्ण अथ पञ्चने हमारे कथनके कथन प्रस्तुत प्रमाणों के द्वारा प्रतिपत्तिका में मालूम कर टीका करनी आवश्यक कर भी है जो युक्त नहीं है। हमने इसका विरोध इसलिये नहीं किया कि नियमव्यपकति अर्थमें 'स्वयमेव' पदका यह वर्ण ग्रहण करनेमें जो कोई बाधित नहीं। ऐसी अवस्थामें 'अपने आप' पदका वर्ण होना 'परन्ती' उदाहरता जिना आप कर्ता होकर। आद्य

इतना ही है कि जिसकी क्रिया अपनेमें हो, कार्य अपनेमें हो वह दूसरेकी सहायता लिये बिना अपने कार्यका आप ही कर्ता होता है, अन्य पदार्थ नहीं।

इस प्रकार प्रवचनसार गाथा १६६ की टीकामें 'स्वयमेव' पदका क्या अर्थ लेना चाहिए इसका खुलासा किया। अन्यत्र जहाँ-जहाँ कार्य-कारणभावके प्रसंगसे यह पद आया है वहाँ-वहाँ इस पदका अर्थ करनेमें यही स्पष्टीकरण जानना चाहिये। यदि और गहराईसे विचार किया जाय तो यह पद निश्चय-कर्तृके अर्थमें तो प्रयुक्त हुआ ही है, इसके सिवाय इस पदसे अन्य निश्चयकारकोका भी ग्रहण हो जाता है।

आगे अपर पक्षने 'उपचार' पदके अर्थके विषयमें निर्देश करते हुए घवल पु० ६ पृ० ११ के आधारसे जो उस पदके 'अन्यके धर्मको अन्यमें आरोपित करना उपचार है।' इस अर्थको स्वीकार कर लिया है वह उचित ही किया है। उसी प्रकार वह पक्ष समयसार गाथा १०५ में आये हुए 'उपचार' पदका भी उक्त अर्थ ग्रहण करेगा ऐसी हमें आशा है, क्योंकि जिस प्रकार घवल पु० ६ पृ० ११ में जीवके कर्तृत्व धर्मका उपचार जीवसे अभिन्न (एक क्षेत्रावगाही) मोहनीय द्रव्यकर्ममें करके जीवको मोहनीय कहा गया है उसी प्रकार समयसार गाथा १०५ में कर्मवर्गणाओके कर्तृत्व धर्मका आरोप जीवमें करके जीवको पुद्गल कर्मका कर्ता कहा गया है। दोनों स्थलोपर न्याय समान है। यहाँ मोहनीय कर्मोदय जीवके अज्ञानभावके होनेमें निमित्त है। समयसार गाथा १०५में जीवका अज्ञान परिणाम ज्ञानावरणादिरूप कर्म परिणाममें निमित्त है। इस प्रकार दोनों स्थलोपर बाह्य सामग्रीरूपसे व्यवहार हेतुका सद्भाव है। अतएव समयसार गाथा १०५ में 'मुख्याभावे सति प्रयोजने' इत्यादि वचनकी चरितार्थता बन जाती है।

समयसार गाथा १०५ को लक्ष्यमें रखकर अपर पक्षका कहना है कि 'परन्तु ऐसा उपचार प्रकृतमें सम्भव नहीं है, कारण कि आत्माके कर्तृत्वका उपचार यदि द्रव्यकर्ममें आप करेंगे तो इस उपचारके लिए सर्वप्रथम आपको निमित्त तथा प्रयोजन देखना होगा जिसका कि सर्वथा अभाव है।' समाधान यह है कि यहाँपर व्यवहारहेतु और व्यवहार प्रयोजनका न तो अभाव ही है और न ही आत्माके कर्तृत्वका उपचार द्रव्यकर्ममें कर रहे हैं। किन्तु प्रकृतमें हम कर्मपरिणामके सन्मुख हुई कर्मवर्गणाओके कर्तृत्वका आरोप व्यवहारहेतु सज्ञाको प्राप्त अज्ञानभावसे परिणत आत्मामें कर रहे हैं। अतएव 'अत यहाँ बाह्य हेतु और बाह्य प्रयोजनका सर्वथा अभाव है, इसलिए उपचारकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती' अपर पक्षका ऐसा अभिप्राय व्यक्त करना आगम विरुद्ध तो है ही, तर्क और अनुभवके भी विरुद्ध है। अपर पक्ष यदि उक्त गाथाकी रचनापर दृष्टिपात करे तो उसे ज्ञात होगा कि स्वयं आचार्यने गाथाके पूर्वार्धमें 'हेतुभूदे' पदका उल्लेख कर बाह्य निमित्तका निर्देश कर दिया है तथा 'बधस्स दु पस्सिदूण परिणाम' वचनका उल्लेख कर मुख्यकर्ता और मुख्य कर्मकी सूचना कर दी है। फिर भी बाह्य निमित्तके ज्ञान करानेरूप बाह्य प्रयोजनको लक्ष्यमें रखकर मुख्यकर्तृके स्थानमें पुद्गलकर्मवर्गणाओके कर्तृत्वका उनसे अभिन्न (एक क्षेत्रावगाही) अज्ञान परिणत जीवमें उपचार करके उपचारसे उक्त जीवको कर्मका कर्ता कहा गया है। स्पष्ट है कि समयसार गाथा १०५ में उपचार पदका वही अर्थ लिया गया है जिसका कि हम पिछले उत्तरमें सकेत कर आये हैं और जिसे घवल पु० ६ पृ० ११ के 'मुख्यत इति मोहनीयम्' वचनके अनुसार अपर पक्षने भी स्वीकार कर लिया है।

इम प्रकार अपर पक्ष द्वारा उपस्थित किये गये मूल प्रश्नका अवान्तर विषयोंके साथ सागोपाग विचार किया।

प्रथम धौर

१

संका २

बीरिठ घटीरकी क्रियासे आत्मामें धम अधम होता है या नहीं ?

समाधान

बीरिठ घटीरकी क्रिया पुद्गल इन्द्रियी पर्याय होनेके कारण धरता अवीर उत्पत्ति अन्तर्भाव होता है, इसकीए वह स्वयं बीरका न तो वर्मभाव है और न अवर्मभाव ही है। यात्र बीरिठ घटीरकी क्रिया वर्म नहीं है इसे स्पष्ट करते हुए वाटक समयसारमें पण्डितप्रवर गणारसीदासजी कहते हैं—

ये व्यवहारी सूत्र नर पर्वाचमुद्रि बीर ।

तिनके वाद्व क्रिया हो को है अवर्मव सवीर ॥ १११ ॥

कुमति वाद्वि रवि सो वाद्वि क्रिया करत ।

भावे मोक्ष परंपरा मनमें हरप करत ॥ १२२ ॥

छादातम अनुभव कथा कही समझिती बीर ।

सो सुनिके सातीं कहैं वह शिष्यबंध न होय ॥ १२३ ॥

इस तथ्यपर समर्पण आचार्यवर्य अनुवचनके इस कक्षमें होता है—

वचनहाराविमूढरुद्धाः वरमात्र कळकलि हो कथा ।

तुल्यबोधविमुग्धबुद्धाः कळकलीह तुल्य न तनुकम् ॥ १४२ ॥

इस कक्षका अर्थ पूर्वोक्त होइति स्पष्ट है ।

इसी विषयपर विशेष प्रकाश आकते हुए परमात्मप्रकाशमें भी कहा है—

बोध करतु वि तव-कारु तवक वि सत्य तुल्यतु ।

परमसमाहिबिचक्षिणः न वि हैरत्य सिद्ध संतु ॥ १-१११ ॥

अर्थ—जो बीर उपश्रवण करता है और तत्काल धारणा भी मनन करता है, परन्तु परम समाधिमें रहित है वह राय द्वेष बीर मोक्ष आदि बोधेति रहित नीकको प्राप्त नहीं होता ॥ १-१११ ॥

फिर जो बीरिठ घटीरकी क्रियाका वर्म-अवर्मके साथ मोक्षमार्गसे निमित्त-वैधित्यक सम्बन्ध होनेके कारण बीरके धूम अधुन बीर बुद्ध जो भी परिचाय होते हैं उनको कल्पमें केटे हुए उपचार तत्काल आत्मन कर बीरिठ घटीरकी क्रियासे वर्म अवर्म होता है वह कहा जाता है ।



द्वितीय दौर

: २ :

शका २

जीवित शरीरकी क्रियासे आत्मामे धर्म अधर्म होता है या नहीं ?

प्रतिशंका २

हमारे उक्त प्रश्नके उत्तरमें जो आपने यह लिखा है कि 'जीवित शरीरकी क्रिया पुद्गल द्रव्यको पर्याय होनेके कारण उसका अजीव तत्त्वमें अन्तर्भाव होता है।' सो आपका यह लिखना आगम, अनुभव तथा प्रत्यक्षसे विरुद्ध है, क्योंकि जीवित शरीरको सर्वथा अजीव तत्त्व मान लेनेपर जीवित तथा मृतक शरीरमें कुछ अन्तर नहीं रहता। जीवित शरीर इष्ट स्थानपर जाता है, पर मृतक शरीर इष्ट स्थानपर नहीं जा आ सकता। दाँतोसे काटना, मारना, पीटना, तलवार बन्दूक लाठी चलाकर दूसरेका घात करना, पूजा-प्रक्षाल करना, सत्पात्रोको दान देना, लिखना, केशलोच करना, देखना, सुनना, सूँघना, बोलना, प्रश्न-उत्तर करना, शराव पीना, मांस खाना आदि क्रियाएँ यदि अजीव तत्त्वकी ही हैं तो इन क्रियाओ-द्वारा आत्माको सन्मान, अपमान, दण्ड, जेल आदि क्यों भोगना पड़ता है ? तथा स्वर्ग-नरक आदि क्यों जाना पड़ता है ?

अणुव्रत, महाव्रत, बहिरङ्ग तप, समिति आदि जीवित शरीरसे ही होते हैं, भगवान् ऋषभदेवने १००० वर्षतक तपस्या शरीर द्वारा की थी। अर्हन्त भगवान्का विहार तथा दिव्यध्वनि शरीर द्वारा ही होती है।

कायवाङ्मन कर्म योग (६-१ त० सू०) इस सूत्र के अनुसार कर्मास्त्रिवर्ग शरीर तथा तत्सम्बन्धी वचन एव द्रव्यमन कारण हैं। अजीवाधिकरण आस्रवका कारण है। वह भी जीवित शरीरके अनुसार है। जीवित शरीरसे ही उपदेश दिया जाता है, प्रवचन किया जाता है, शास्त्र लिखा जाता है, प्रवचन सुना जाता है।

आपने जो अपने कथनकी पुष्टिमें श्री ५० बनारसीदास जीके नाटक समयसार कलश तथा परमात्म-प्रकाशके पद्योका अवतरण दिया है, उनका आशय तो केवल इतना है कि मिथ्यादृष्टि मात्र अपनी शारीरिक क्रियासे मुक्ति प्राप्त नहीं कर सकता। फिर भी बहिरात्माका शरीर द्वारा बालतपसे स्वर्गगमन होता ही है। तथा असत् शारीरिक क्रियाओं द्वारा ससारभ्रमण होता है। जैसा कि तत्त्वार्थसूत्रमें कहा है।
(त० सू० ६-२०)

वज्रवृषभनाराचसहननवाले जीवित शरीरसे शुक्लध्यान होकर मुक्ति होती है, उसी सहननवाले शरीरसे तीव्रतम पापमयी क्रिया द्वारा सातवा नरक भी मिलता है।

पञ्चास्तिकायको भाषा १७१ की टीकायें किन्ना हैं—

संहननादिधस्यमावात् सुखात्मकस्यै स्वास्तुमश्रयवात्वात् यत्तमात्रमये पुण्यवर्ण करोति ।

अर्थ—धारीक संहननसहितके अभावसे सुख आत्मस्वरूपमें स्थिर न हो सकनेके कारण वर्तमान भवमें पुण्यवर्ण करता है ।

यी सुखकुम्भाचार्यने रत्नसारमें कहा है—

दाहं एवा मुक्त सावकवर्णम् व सावका र्ण विना ॥११॥

अर्थ—दान करना और पूजा करना आत्मक वर्णमें मुख्य है, उसके बिना आत्मक नहीं होता ॥११॥

सुखकुम्भाचार्यका कहनाया हुआ यह श्रम भीविध धारी हाथ ही होता है ।

अन्तमें आपने स्वयं बहुत धूम और बहुतमोटा लोकर्य धारीको निमित्तकारण मान किना है किन्तु निराधार अपचार शब्दका प्रयोगकर अव्यक्ति करनेका प्रयास किया है ।



श्रुका २

भीविध शरीरकी क्रियासे आत्मामें धर्म अधर्म होता है या नहीं ?

प्रतिष्ठाका २ का समाधान

प्रतिष्ठाका नं २ को उपस्थित करते हुए उत्पत्तिमूत्र व १ सू १ १ व ७ तथा पञ्चास्तिका १७१ और रत्नसार गा ११ को प्रमाणात्ममें उपस्थित कर तथा तद्विषय सौमिक उदाहरण देकर यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया गया है कि भीविध धारीकी क्रियासे आत्मामें धर्म होता है ।

यह तो निश्चित सत्य है कि आयममें निश्चयपरलभयको वचार्थ धर्म कहकर उसके साथ जो देशधर्मको मन्त्रा संयमासंयम और समयसम्बन्धी असाधिमि प्रवृत्तिस्य परिणाम होता है उसे व्यवहार धर्म कहा है । और सम्बन्धितके धारीमें एकलभुक्ति नहीं रहती । यदि कोई भीम धारीमें एकलभुक्ति कर धारीकी क्रियाको आत्माकी क्रिया मानता है तो उसे अग्रविबुद्ध कहा है । वही (समनसारमें) कहा है —

अर्थमोक्षमग्निं च अहमिदि अहम् च कम्म भोक्षम् ।

आ एसा लल्ल पुदी अण्डिपुदी हवमि दाव ॥ १९ ॥

अर्थ—धर्म और लोकर्य (देहादि तथा धारीकी क्रिया) मे मैं हूँ तथा मैं धर्म-लोकर्य हूँ जो ऐसी बुद्धि करता है उसका वह अग्रविबुद्ध है ॥ १९ ॥

इसी सम्बन्धो साध करते हुए प्रथमसार भाषा १९ में भी कहा है —

जार्ह देहो न मनो न चोय वाली न कार्त्त सेदि ।

कका न कयाविदा अणुमंता लेव कर्त्तान् ॥ १९ ॥

अर्थ—मैं न देह हूँ न मन हूँ और न वाली हूँ । उनका कारण नहीं हूँ वर्त्त नहीं हूँ नापयिता नहीं हूँ और वर्त्ताना अनुमोदन नहीं हूँ ॥ १९ ॥

इसकी टीकामें कहा है —

शरीर च वाच च मनश्च परद्रव्यत्वेनाह प्रपद्ये । ततो न तेषु कश्चिदपि मम पक्षपातोऽस्ति । सर्वत्राप्यहमत्यन्त मध्यस्थोऽस्मि । तथाहि न सत्त्वह शरीरवाङ्मनसा स्वरूपाधारभूतमचेतनद्रव्यमस्मि । तानि खलु मा स्वरूपाधारमन्तरेणाप्यात्मन स्वरूप धारयन्ति । ततोऽह शरीर-वाङ्मन पक्षपातमपास्या-त्यन्त मध्यस्थोऽस्मि । इत्यादि ।

अर्थ—मैं शरीर, वाणी और मनको परद्रव्यके रूपमें ममशता हूँ, इसलिए मुझे उनके प्रति कुछ भी पक्षपात नहीं है । मैं उन सबके प्रति अत्यन्त मध्यस्थ हूँ । यथा—वास्तवमें मैं शरीर, वाणी और मनके स्वरूपका आधारभूत अचेतन द्रव्य नहीं हूँ । मेरे स्वरूपाधार हुए बिना ही वे वास्तवमें अपने स्वरूपको धारण करते हैं । इसलिए मैं शरीर, वाणी और मनका पक्षपात छोड़कर अत्यन्त मध्यस्थ हूँ ।

आगे पुन लिखा है —

देहो य मणो वाणी पोगलदन्वप्पग त्ति णिद्धिटा ।

पोगलदन्व हि पुणो पिंदो परमाणुदन्वाण ॥ १६१ ॥

अर्थ—देह, मन और वाणी पुद्गलद्रव्यात्मक है ऐसा जिनदेवने कहा है । और वे पुद्गलद्रव्य परमाणु द्रव्योका पिण्ड हैं ॥१६१॥

प्रवचनसार गा १६२ तथा नियमसारमें भी यही स्वीकार किया गया है, इसलिए इनका अजीव तत्त्वमें अन्तर्भाव नहीं होता यह तो कहा नहीं जा सकता ।

प्रतिशका २ द्वारा श्री तत्त्वार्थसूत्र आदिके उद्धरण देकर जो जीवित शरीरसे धर्मकी प्राप्ति का समर्थन किया गया है सो वह आत्मवका प्रकरण है । उस अध्यायमें धर्मका निर्देश नहीं किया गया है । उसमें भी जहाँ कहीं निमित्तकी अपेक्षा निर्देश भी हुआ है सो निमित्त तो अनेक पदार्थ होते हैं तो क्या इतने मात्रसे उन सबसे धर्मकी प्राप्ति मानी जायगी । शरीर आदि पदार्थोंको जहाँ भी निमित्त लिखा है सो वह विजातीय असद्भूत व्यवहार नयकी अपेक्षा ही निमित्त कहा है । इसी तथ्यको स्वीकार करते हुए सोलापुरमें मुद्रित नयचक्र पृ० ४५ में इन शब्दों द्वारा स्वीकार किया है—

शरीरमपि यो जीवं प्राणी प्राणिनो वदति स्फुटम् ।

असद्भूतो विजातीयो ज्ञातव्यो मुनिवाक्यत ॥१॥

अर्थ—जो प्राणियोंके शरीरको भी जीव कहता है उसे जिनदेवके उपदेशानुसार विजातीय असद्भूत व्यवहार जानना चाहिए ॥१॥

स्वयभूस्तोत्रमें श्री वासुपूज्य भगवान्की स्तुति करते हुए कहा है—

यद्वस्तु बाह्य गुणदोषसूते निमित्तमाभ्यन्तरमूलहेतो ।

अध्यात्मवृत्तस्य तदङ्गभूतमाभ्यन्तर केवलमप्यलं ते ॥५९॥

अर्थ—अभ्यन्तर अर्थात् उपादानकारण जिसका मूल हेतु है ऐसी गुण और दोषोंकी उत्पत्तिका जो बाह्य वस्तु निमित्तमात्र है, मोक्षमार्गपर आरुढ़ हुए जीवके लिए वह गौण है, क्योंकि हे भगवन् ! आपके मतमें उपादान हेतु कार्य करनेके लिये पर्याप्त है ॥५९॥

सात्यक यह है कि जो अपने ज्ञापनकी सम्झा करता है उसके लिए ज्ञापनके अनुसार कार्य-कार्य निमित्त आवश्यक ही मिलते हैं। ऐसा नहीं है कि ज्ञापन अपना कार्य करनेके सम्मुख ही और उस कार्यमें अनुकूल ऐसे निमित्त न मिलें। इस बीमका अनाविकाकसे पर इन्धके साथ संयोग बना बन्ध बा रहा है, इसलिये वह संयोगकार्य होनेवाके कार्योंको जब जिस पदार्थका संयोग होता है उससे मानता बा रहा है, वही इसकी मिथ्या मान्यता है। फिर भी यदि बीमिष्ठ शरीरकी क्रियासे बर्त माना जाने लो मुनिके ईर्ष्यासे गमन करते समय कदाचित् किसी बीमके सत्यके पक्षका निमित्त पाकर मरनेपर उस क्रियासे मुनिके भी दाय-बन्ध मानता पड़ेगा। पर ऐसा नहीं है। विनाशमें कहा भी है—

विद्योत्पत्ति आसुमिन् न बन्धे सत्सुम्भते ।

—सर्वाभिहित ७-११

दूधरेको निमित्तकर दूधरेके प्राणीका विरोध हो जाता है, फिर भी वह हिंसाका घावी नहीं होता। अब एक प्रत्येक प्राणीके अपने परिणामके अनुसार ही पुण्य पाप और बर्त होता है बीमिष्ठ शरीरकी क्रियाके अनुसार नहीं यही यही निर्वन्ध करना चाहिए और ऐसा मानता हो विनाशमें अनुहार है।

तृतीय दोर

३

धंका २

बीमिष्ठ शरीरकी क्रियासे आत्मामें बर्त अवर्त होता है या नहीं ?

प्रतिपक्षका ३

इसके उत्तरमें आने यह किन्ना कि 'बीमिष्ठ शरीरकी क्रिया पुण्यक इन्धकी पदार्थ होनेके कारण उत्पन्न बीमिष्ठ तत्त्वमें अवर्तमान होता है, इसलिये वह स्वयं बीमका न लो बर्त पाव है और न अवर्तमान ही है। बाध बीमिष्ठ शरीरकी क्रिया बर्त नहीं।

इस उत्तरमें आने बीमिष्ठ शरीरकी क्रियासे आत्मामें बर्त अवर्त होता है या नहीं इस मूल प्रश्नको लो सुझा ही नहीं। धिक्क हतना किन्ना कि शरीरकी क्रिया बर्त-अवर्त नहीं है। बीम कि इसमें पूछा ही कि बीमिष्ठ शरीरकी क्रिया बर्त है या अवर्त ?

यह धर्म विहित है कि बर्त और अवर्त आत्मकी परिणतिर्वा है और ये आत्मामें ही अभिमान्य होते हैं। परन्तु उनके अभिमान्य होनेमें बीमिष्ठ शरीरकी क्रियाएँ निमित्त पावती हैं। यदि ऐसा न हो लो शरीर द्वारा होनेवाकी अमीचीन और अवमीचीन प्रवृत्तियाँ विरर्भक हो जायें। कार्यकी धिक्कमें निमित्त और ज्ञापन-बीमो कारण आवश्यक है, परन्तु केवल ज्ञापनकी मान्यता सत्य संमत कार्य-कारण व्यवस्था पर अनुपपन्न कर रही है।

आपने नाटक समयसारके दोहे उद्धृत करते हुए मात्र जीवित शरीरकी क्रियाको धर्म माननेवाले मिथ्यादृष्टिका उल्लेख किया है सो उससे प्रश्नका समाधान नहीं होता, क्योंकि शरीरकी क्रियाको तो सर्वथा हम भी धर्म-अधर्म नहीं मानते । हमारा अभिप्राय तो यह है कि आत्माकी धर्म और अधर्म परिणतिमें जीवित शरीरकी क्रिया निमित्त है, जिसे आप निमित्त या उपचार मात्र कहकर अवस्तुभूत-असत्यार्थ सिद्ध करना चाहते हैं, पर क्या वास्तवमें यह सब अवस्तुभूत है ? यदि अवस्तुभूत ही है तो मोक्षप्राप्तिके लिये कर्मभूमिज मनुष्यका देह और ध्यानकी सिद्धिके लिये उत्तम सहनन आदिकी अनिवार्यता शास्त्र समत नहीं रह जायगी ।

बाह्येतरोपाधिसमग्रतेयं कार्येषु ते द्रव्यगत स्वभाव ।

नैवान्यथा मोक्षविधिश्च पुंसां तेनाभिवन्धस्वमृषिर्बुधानाम् ॥६०॥

—स्वयभूस्तोत्र

समन्तभद्र स्वामीके इस उल्लेखसे यह स्पष्ट है कि कार्यकी उत्पत्तिमें बाह्य और आभ्यन्तर दोनों कारणोंकी पूर्णता आवश्यक है । द्रव्यका-पदार्थका कार्योत्पत्तिके विषयमें यही स्वभाव है । अन्यथा-मात्र बाह्य या आभ्यन्तरके ही कारण माननेपर पुरुषके मोक्षकी सिद्धि नहीं हो सकती ।

स्वयभूस्तोत्रके इससे पूर्ववर्ती श्लोक—‘यद्वस्तु बाह्य गुणदोषसूते’—का जो अर्थ आपने अपने प्रत्युत्तरमें किया है उससे बाह्येतरोपाधि—श्लोकके साथ पूर्वापर विरोध प्रतीत होता है, इसलिये हमारी दृष्टिसे यदि उसका निम्न प्रकार अर्थ किया जाय तो उससे पूर्वापर विरोध ही दूर नहीं होता, बल्कि संस्कृत टीकाकारके भावकी भी सुरक्षा होती है ।

अर्थ—गुण-दोषकी उत्पत्तिमें जो बाह्य वस्तु निमित्त है वह चूँकि अध्यात्मवृत्त—आत्मामें होनेवाले शुभाशुभ लक्षणरूप अन्तरग मूल कारणका अंगभूत है—सहकारी कारण है, अतः केवल अन्तरग भी कारण कहा जा सकता है ।

फिर यह पात्रकी विशेषताको लक्ष्यमें रखकर कथन किया गया है, अतः इससे कार्यकारणकी व्यवस्थाको असंगत नहीं माना जा सकता । पात्रकी विशेषताको दृष्टिमें रखकर किसी कथनको विवक्षित-मुख्य और अविवक्षित-गौण तो किया जा सकता है । परन्तु उसे अवस्तुभूत-अपरमार्थ नहीं कहा जा सकता ।

धर्मे धर्मेऽन्य एवार्थो धर्मिणोऽनन्तधर्मण ।

अङ्गित्वेऽन्यतमान्तस्य शेषान्ताना तदङ्गता ॥२२॥—अष्टसहस्री

समन्तभद्र स्वामीने अग शब्दका प्रयोग किया है, जिसका अर्थ टीकाकारने—

शेषान्तानां स्याच्छब्दसूचितान्यधर्मणां तदङ्गता तद्गुणभावः ।

पक्ति में गौण अर्थ किया है और गौणका अर्थ—

विवक्षितो मुख्य इतीष्यतेऽन्यो गुणो विवक्षो न निरात्मकस्ते ।

—स्वयभूस्तोत्र ५३

श्लोक द्वारा अविवक्षित बतलाया है, परन्तु अविवक्षितको निरात्मक—असद्भूत नहीं बतलाया ।

तत्त्वार्थसूत्रके उद्धरणके विषयमें आपने लिखा सो उसका स्पष्टीकरण यह है कि मूल प्रश्नमें धर्म-अधर्म दोनोंकी चर्चा है, न केवल धर्मकी । वहाँ अभिप्राय मात्र इतना है कि कार्यमिद्धिमे पर पदार्थ कारण पड़ता है या नहीं । उसी ओर आपकी समन्वयात्मक दृष्टि नहीं गई मालूम होती है ।

आगे जाय लिखते हैं कि 'जो उपादानकी सम्हाल करता है उसके लिये उपादानके अनुसार कार्य-कारणमें निर्मित व्यवस्था मिलते हैं। ऐसा नहीं है कि उपादान अपना कार्य करनेके सम्मुख हो और उस कार्यमें अनुकूल ऐसे निर्मित न मिलें। जो वायुका ऐसा लिखना आसप विरुद्ध पड़ता है क्योंकि वरदा पु १ पु १५ पर

विर्वात्पुस्तकतो मन्वा, उपादान—

सिद्धत्वात्स जीया ये जीवा ये इति मयसिद्धा ।

न उ मयसिद्धाये निवर्तते तार्थं कनयोऽप्युक्तमिति ॥

इस पावादा अर्थ लिखते हुए लिखा है कि जिसने निर्वाचको पुस्तकत किया है उसको मय रहते हैं। कहा भी है—जो जीव सिद्धत्वात्के योग्य हैं उन्हें मय रहते हैं, किन्तु उनके कर्मकोलके समान मयता प्राप्त होनेका विषय नहीं है।

इसके विरोधार्थमें यं पूरुषवत्त्वमी ने स्वयं लिखा है—

सिद्धत्वाकी योग्यता रहते हुए भी कोई जीव सिद्ध अवस्थाकी प्राप्त कर केते हैं और कोई जीव सिद्ध अवस्थाको नहीं प्राप्त कर सकते हैं। जो मय होते हुए भी सिद्ध अवस्थाको प्राप्त नहीं कर सकते हैं उनके किन वह कारण बतलाया है कि जिस प्रकार स्वयं पापाजमें सोना रहते हुए भी उसका अन्न किन्ना जाना निश्चित नहीं है वही प्रकार सिद्ध अवस्थाकी योग्यता रहते हुए भी तत्पुस्तक सामग्रीक न मिलनेसे सिद्ध पदकी प्राप्त नहीं होती है।

इस प्रकार यह स्वीकार किया गया है कि जन्म जीवमें योग्यता होती है परन्तु अपेक्षे ज्ञानि समस्त रूप निर्मितके न मिलनेसे सिद्धपदकी प्राप्ति नहीं होती। इसीके लिये दोस्तवती विद्या स्त्री का वृक्षत विद्या बसा है। जिस प्रकार बीजवती विद्या स्त्रीमें पुत्र उत्पन्न करनेकी योग्यता तो है किन्तु पतिव मरम हो जानेके कारण पतिव्य निर्मितका संयोग न मिलनेसे पुत्रोत्पत्ति नहीं होती।

ही जनेचों उपादान है कि उपादानमें योग्यता है, परन्तु निर्मित न मिलनेसे कार्य नहीं होता। यही अन्तमात्मने प्रकाशित तत्त्वार्थनुवके पुष्ट २१ पर यं पूरुषवत्त्व स्वयं इस प्रकार लिखा है—

जो कारण स्वयं कार्यकर्म परिणम जाता है वह उपादान कारण कहलाता है। किन्तु ऐसा विषय है कि प्रत्येक काव उपादान कारण और निर्मितकारण इन दोनों मेंमत् होता है केवल एक कारण से कार्यकी उत्पत्ति नहीं होती। काव सुबोध है वह अन्वयक वा पुस्तकका निर्मित न मिले तो वह बंध नहीं सकता। वही उपादान है किन्तु निर्मित नहीं हैमन्त्रिक काव नहीं हुआ। प्रथम अवधारक वा पुस्तकका निर्मित मिल रहा है पर वह मन्त्रबुद्धि है हैमन्त्रिक भी वह बंध नहीं करता। वही निर्मित है किन्तु उपादान नहीं हैमन्त्रिक काव नहीं हुआ। निर्मितके बिना केवल उपादानसे कार्यकी उत्पत्ति नहीं होती।

इस प्रकार यह बंध स्वीकार दिया जा चुका है कि उपादान उत्पत्तिव २ किन्तु निर्मित नहीं है उत्पत्तिव कार्य नहीं हुआ इसके विरुद्ध आधारी 'ऐसा नहीं कि उपादान अपना कार्य करनेके सम्मुख हो और उस कार्यमें अनुकूल निर्मित न मिलें' इस वाक्यको ठीक मान लेना ?

अन्वयवै ऐसा जाना है कि अनुकूल देवता आता है किन्तु भोक्तृव्यवित्त वा ज्ञानेने बचना अन्न कोई भीवही आन वा ज्ञानेने नहीं देन बचना। बचना आगता है पर स्वयं मार ज्ञानेने बत नहीं

सकता । चित्तकी स्थिरतारूप ध्यानके विना मोक्ष नहीं हो सकता और चित्तकी स्थिरता शरीर बलके विना नहीं हो सकती । कहा भी है—

विशिष्टसंहतनादिशक्त्यभावाच्चिरन्तर तत्र स्थातु न शक्नोति ।

—पञ्चास्तिकाय गाथा १७० की टीका

अर्थात् विशिष्ट शक्तिके अभावके कारण निजस्वभावमें निरन्तर नहीं ठहर सकता ।

इसी बातको ७० फूलचन्द्रजीने तत्त्वार्थसूत्रकी टीकामें लिखा है—

चित्तको स्थिर रखनेके लिये आवश्यक शरीरबल अपेक्षित रहता है जो उक्त तीन सहननवालोंके सिवा अन्यके नहीं हो सकता ।

अतः मोक्षमार्गमें शरीर बल अपेक्षित रहता है अर्थात् शरीर बलरूप निमित्तके विना मुक्ति नहीं हो सकती । पार्श्वपुराणमें कहा भी है—

यह तन पाय महा तप कीजे यामें सार यही है ।

मात्र शरीरकी क्रियासे धर्म-अधर्म नहीं होता ऐसा एकान्त नियम भी नहीं है, क्योंकि कहीं-कहीं मात्र शरीरकी क्रियासे भी धर्म-अधर्म होता है । जैसे कि मात्र शरीरकी चेष्टासे समयका छेद होना । प्रवचनसारकी गाथा २११-२१२ की टीका देखिये—

द्विविध किल समयस्य छेद —वहिरङ्गोऽन्तरङ्गगश्च । तत्र कायचेष्टामात्राधिकृतो वहिरग, उपयोगाधिकृत पुनरन्तरङ्ग । तत्र यदि सम्यगुपयुक्तस्य श्रमणस्य प्रयत्नसमारब्धाया कायचेष्टाया, कथंचिद्वहिरङ्गच्छेदो जायते तदा तस्य सर्वथान्तरङ्गच्छेदवर्जितत्वादालोचनपूर्विकया क्रिययैव प्रतीकार । यदा तु स एवोपयोगाधिकृतच्छेदत्वेन साक्षाच्छेद एवोपयुक्तो भवति तदा जिनोदितव्यवहारविधिविदग्ध-श्रमणाध्यालोचनपूर्वकतदुपदिष्टानुष्ठानेन प्रतिसिद्धानम् ।

अर्थ—समयका छेद दो प्रकारका है—वहिरग और अन्तरग । उसमें मात्र कायचेष्टासम्बन्धी वहिरगच्छेद है और उपयोगसम्बन्धी अन्तरग छेद है । उसमें यदि भलीभाँति उपयुक्त श्रमणके प्रयत्नकृत कायचेष्टाका कथंचित् वहिरगच्छेद होता है तो वह सर्वथा अन्तरग छेदसे रहित है इसलिये आलोचना पूर्वक क्रियासे ही उसका प्रतीकार होता है, किन्तु यदि वही श्रमण उपयोगसम्बन्धी छेद होनेसे साक्षात् छेदमें ही उपयुक्त होता है तो जिनोक्त व्यवहार विधिमें कुशल श्रमणके आश्रयसे, आलोचनापूर्वक, उनसे उपदिष्ट अनुष्ठानद्वारा प्रतिसिद्धान होता है ।

इस प्रकार प्रवचनमारके उक्त उल्लेखसे यह सिद्ध है कि मात्र कायचेष्टासे भी अधर्म होता है । यह ही बात श्री १०८ मणिमालीकी कथासे भी निश्चय होती है कि मात्र शरीरकी क्रियासे कायगुप्तिरूपी समय का छेद हो गया । वह कथा इस प्रकार है—श्री १०८ मणिमाली मुनिराज विहार करते हुए एक दिन उज्जयिनी पहुँचे और वहाँकी श्मशान भूमिमें ध्यानकी सिद्धि निमित्त निश्चलरूपसे स्थिर हो गये । उसी समय एक कोरिया मन्त्रवादी महावेतालीय विद्या सिद्ध करनेके लिये वहाँ आया । ध्यानमें स्थित मुनि महाराजके शरीरको उसने मुँदका शरीर समझा । कहींसे वह एक दूसरा मस्तक उठा लाया और पीछेसे मुनिराजके मस्तकके साथ जोड़ दिया । खोर पकानेके लिये उस कोरियाने एक मस्तकका चूला बनाया और अग्नि जला दी । अग्निके तापसे मुनि महाराजकी नसें सकुचित हो गईं, जिससे उनके दोनों हाथ ऊपरको उठ

बने। इससे जनकी कायमुक्ति भंग हो गई। (महाराजी नेष्ठापरिण पृ ११२ सूरसे प्रकाशित पृ २४५६)।

अब यह बात धिक्क की जाती है कि माघ घाटीरकी क्रियासे ऐसा भय होता है जो तर्क कर्मसमका व संसार विच्छेदका कारण है—

यह तो सुनिश्चित है कि बैबकी जिनके मोह राग द्वेषका अभाव है, इसीजिसे उनके जो पुष्पोत्पत्ते चलने बैठने तथा उपवेश देने रूप घाटीरक क्रिया होती है वह बल का कारण नहीं होती अपि तु कर्मविश्रु धादिकी होनेसे मोहका कारण होती है। प्रवचनसारमें भी कुम्भकुम्भ स्वामीने कहा भी है—

पुष्पकका भरहा ठेसि किरिया पुचो दि थीरइका।

मोहादीहि विरहिबा लम्हा सा लाइय सि मरा ॥४५॥

अर्थ—पुष्पकका भरहा है और उनकी क्रिया जीवविशी है। भरहा मतवां मोहादिसे रूठि है, इसजिसे उनकी क्रिया साविकी भानी गई है।

इसकी टीकामें भी असुतचन्द्र पुरिने लिखा है—

मोह-राग-द्वेषकमाणासुपरजकाभामभावाचैतन्मविकारकारकतामनासाधवन्ती विस्वमीदृशिकी
बाधभूतस्य बन्धन्यकारणभूतता कायभूतस्य मोहस्य कारणभूतता व साविकस्य कर्म दि नाम
मानुमन्वेत्।

अर्थ—मोह-राग-द्वेषकी उपरम्भकों (बिकारी चारों) का अभाव होनेसे भरहा मतवां की बिहार आदि क्रिया चैतन्य विकारका कारण नहीं होती इसजिसे चार्बमत्त बन्धनी अकारणभूततासे और कार्यभूत मोहकी कारणभूततासे साविकी ही क्यों नहीं जाननी चाहिये अर्थात् अकारण माननी चाहिये।

बैबकी उपवन्तकी बैबनीय नाम और योम चर्चकी स्थिति यदि बापुचर्मकी स्थितिसे अधिक होती है तो बैबनीय आदि, टीन चर्चकी अधिक स्थितिवा बाध करनेके लिये इन रूप प्रपन्न वा उपचोत्रके बिना ही बैबकीसमुत्पत्त होगा है क्योंकि इन टीन चर्चकी अधिक स्थितिवा बाध हुए बिना संसारका विच्छेद नहीं हो सकता।

भी बचलसिद्धान्त पृ २५ १ २ में कहा भी है—

संसारविच्छिन्नी कि कारणम् ? हात्सांगावगमः तर्जिबनक्तिः केवलमिमुद्रातामिहसि-
परिणामादयः।

अर्थ—संसार विच्छेदका क्या कारण है ? हात्सांगावगमः ज्ञान जनने तीव्रनक्ति बैबलितमुद्रात और अनिवृत्तिमय परिणाम से तब संसार विच्छेदके कारण है।

चार फानिया चर्चोंका नाश हो जातेसे बैबलित जिनका उपभोग स्थिर हो जाता है। किसी भी घाटीरक क्रियाके लिये इन रूप प्रपन्न वा उपचोत्रकी आवश्यकता नहीं होती किन्तु वे क्रियाएँ स्थापित होती हैं जिन बैबलितमुद्रातमय क्रिया भी स्थापित होती है जो संसार विच्छेदका कारण है। संसार विच्छेदका जो भी कारण है वह सब यहाँ है।

इन प्रकार उपर्युक्त प्रमाणोंसे यह सिद्ध हो गया कि चर्च-अवर्धने घाटीरकी क्रिया महत्वादी कारण तो है ही किन्तु किसी अवस्थाभीमें मात्र घाटीरकी क्रियासे संयमका पीछ नहीं चलने तथा संसारविच्छेद का कारण रूप चर्च भी होता है।

मगलं भगवान् वीरो मंगल गौतमो गणी ।
मंगल कुन्दकुन्दार्यो जैनधर्मोऽस्तु मगलम् ॥

शका २

जीवित शरीरकी क्रियासे आत्मा मे धर्म-अधर्म होता है या नहीं ?

प्रतिशंका ३ का समाधान

१. प्रथम-द्वितीय प्रश्नोत्तरोंका उपसंहार

इस प्रश्नके प्रथम उत्तरमें हमने सर्वप्रथम यह स्पष्ट कर दिया था कि जीवित शरीरकी क्रिया पुद्गल द्रव्यकी पर्याय है, इसलिए उसका अजीव तत्त्वमें अन्तर्भाव होता है। वह न तो जीवका धर्मभाव ही है और न अधर्मभाव ही। दूसरी यह बात स्पष्ट कर दी थी कि इसकी नोकर्ममें परिगणना की गई है। अतएव जीवभावमें यह निमित्तमात्र कही गई है। किन्तु निमित्तकथन असद्भूत व्यवहारनयका विषय होनेसे इस कथनको उपचरित ही जानना चाहिए।

किन्तु अपर पक्ष जीवित शरीरकी क्रियाका अजीव तत्त्वमें अन्तर्भाव करनेके लिए तैयार नहीं हैं। इसका खुलासा करते हुए प्रतिशंका २ में उसका कहना है कि 'जीवित शरीरको सर्वथा अजीव तत्त्वमें मान लेने पर जीवित तथा मृतक शरीरमें कुछ अन्तर नहीं रह जाता।' इस प्रतिशंकामें अन्य जो भी कथन हुआ है वह इसी आशयकी पुष्टि करता है।

अतएव इसके उत्तरमें निश्चय-व्यवहार धर्मका स्वरूप बतलाकर हमने लिखा है कि शरीर और शरीरकी क्रियामें एकत्व बुद्धि यह अप्रतिबुद्धका लक्षण है। अतएव सम्यग्दृष्टि उससे धर्मकी प्राप्ति नहीं मानता। अधर्मकी प्राप्ति भी उससे होती है ऐसी भी मान्यता उसकी नहीं रहती। वह तो कार्यकालमें निमित्तमात्र है।

२ प्रतिशंका ३ के आधारसे विचार

हमने प्रथम उत्तरमें ही यह स्पष्टीकरण किया है कि जीवित शरीरकी क्रिया जीवका न धर्म है और न अधर्म ही। इसपर अपर पक्षका कहना है कि यह हमारे मूल प्रश्नका उत्तर नहीं है। समाधान यह है कि यदि जीवित शरीरकी क्रियासे धर्म-अधर्मकी प्राप्ति स्वीकार की जाय तो उसे आत्माका धर्म-अधर्म मानना भी अनिवार्य हो जाता है। समयसारमें बन्व और मोक्षके कारणोंका निर्देश करते हुए लिखा है—

भावो रागादिजुदो जीवेण कदो दु वधगो भणिदो ।

रागादिविप्पमुक्को अवधगो जाणगो णवरि ॥१६७॥

जीवकृत रागादि युक्त भाव नये कर्मका बन्ध करानेवाला कहा गया है। किन्तु रागादिसे रहित भाव बन्धक नहीं है, वह मात्र जायक ही है ॥१६७॥

इसी अभिप्रायको ध्यानमें रखकर मुक्ति और समारके कारणोंका निर्देश करते हुए रत्नकरण्ड-भावकाचारमें भी कहा है—

सत्त्वविद्यान-वृत्तानि यम धर्मवरा विदुः ।

धर्मीयप्रत्ययविक्रानि सवन्ति सवपन्नतिः ॥२॥

तोर्ध्वरुद्धि गन्धर शेषोने सम्पत्सर्ग सम्पत्ज्ञान और सम्पत्कारिको धर्म कहा है तथा इनके उच्छेदे निष्प्रादुर्भाव ही तो संसारके कारण है ॥२॥

इन प्रमाणोंसे स्पष्ट है कि जो यम और अयमके कारण हैं वे स्वयं यम और अयम भी हैं । यद्यपि पक्ष भीविध धर्मीयकी क्रियासे यम और अयमकी प्राप्ति मागता है वत उस पक्षके इन कथनसे भीविध धर्मीयकी क्रिया भी स्वयं यम-अयम सिद्ध हो जाती है । यही कारण है कि मूल प्रश्नके उत्तरके प्रारम्भमें ही हमने यह स्पष्टीकरण करना उचित समझा कि भीविध धर्मीयकी क्रिया न तो स्वयं आत्माका धर्म ही है और न अयम ही । अपर पक्षमें अपने इस प्रतिपत्ति १ में विधिमुक्तसे यह तो स्वीकार कर लिया है कि 'यम और अयम आत्माकी परिचयिका हैं और वे आत्मामें ही अभिव्यक्त होते हैं । किन्तु नियम मुक्तसे यह पक्ष यह और स्वीकार कर केता कि भीविध धर्मीयकी क्रिया न तो स्वयं यम है और न अयम ही तो उस पक्षके इस कथनसे यह संका दूर हो जाती कि वह पक्ष अपनी मूल संका द्वारा कही भीविध धर्मीयकी क्रियाको ही तो यम-अयम नहीं दृष्टगता चाह रहा है । यद्यपि इस संकाका निर्मूलन हो नाम इसी बातको ध्यानमें रखकर हमने प्रथम उत्तरके प्रारम्भमें यह बुझाया कि भीविध धर्मीयकी क्रिया न तो स्वयं आत्माका धर्म है और न अयम ही ।

अपर पक्षका कहना है कि आत्मामें यम-अयमके अभिव्यक्त होनेमें भीविध धर्मीयकी क्रियाएँ निमित्त हैं तो इसको हमारी ओरसे अस्वीकार नहीं किया गया है । अपने दोनों उत्तरोंमें हमने इसे स्पष्ट कर दिया है । किन्तु धर्मीय द्वारा होनेवाली समीचीन और असमीचीन प्रवृत्तियोंके सम्बन्धमें यह बुझाया कर देना आवश्यक है कि आत्मामें गुणाद्युप परिणामोंके आधारपर ही उन्हें समीचीन और असमीचीन कहा जाता है । वे स्वयं समीचीन और असमीचीन नहीं होती । यदि वे स्वयं समीचीन और असमीचीन होने कमें तो अपने परिणामोंके सम्पत्सर्ग आधारपर ही न रह जाय । साधारणमन्युत अ ४ में इसका स्पष्टीकरण करते हुए किया है—

निष्प्रादुर्भावविधि कोक क चरम् कोऽप्यप्रोक्षत ।

मायैकसाधनी कल्प-मोक्षी चेन्नाभविष्णवात् ॥२३॥

यदि कल्प और मोक्षके माय ही एकमात्र कारण न हो तो भीविधो व्याप्य पूरे कोकमें नहीं बिखरता हुआ कोई भी प्राणी मोक्षको प्राप्त करे ॥ २३ ॥

इसी सम्पत्ती स्पष्ट करनेका समीचीनताका यह अयम भी अयममें लेने योग्य है । इसके ऊँचे अभाव मूल तीनमें कहा है—

कथं योगस्थ गुणाद्युपपन्नम् ? गुणपरिणामनिवृत्तौ योगः शुभाः । अद्युपपरिणामनिवृत्तौऽप्युपपन्नम् ।

यथा—योगस्थ गुणाद्युपपन्नम् निवृत्तौ कारणम् ?

उपादान—जो योग गुण परिणामोंको निमित्त कर होता है वह गुण योग है और जो योग अद्युप परिणामोंको निमित्त कर होता है वह अद्युप योग है ।

हमने साह है कि भीविध धर्मीयकी क्रिया स्वयं समीचीन और असमीचीन नहीं हुआ करती किन्तु औरके गुणाद्युप परिणामोंके आधारसे इनमें समीचीन और असमीचीनताका व्यवहार किया जाता है ।

हमें विश्वास है कि इस स्पष्टीकरणके आधारपर अपर पक्ष जीवित शरीरकी क्रियाओंके स्वयं समीचीन और अममीचीन होनेके विचारका त्यागकर अपने इस विचारको मुख्यता देगा कि प्रत्येक प्राणीको मोक्षके साधनभूत स्वभाव सम्मुख हुए परिणामोंकी सम्हालमें लगना चाहिए। ससारके छेदका एकमात्र यही भाव मूल कारण है, अन्यथा ससारकी ही वृद्धि होगी।

वाह्य क्रिया धर्म नहीं है इस अभिप्रायकी पुष्टिमें ही हमने नाटक समयसारके वचनका उल्लेख किया था।

अपर पक्षका कहना है कि क्रियाको तो सर्वथा धर्म-अधर्म हम भी नहीं मानते। तो क्या इस परसे यह आशय फलित किया जाय कि अपर पक्ष जीवित शरीरकी क्रियाको कदाचित् धर्म-अधर्म मानता है? यदि यही बात है तो अपर पक्षके इस कथनको कि 'धर्म और अधर्म आत्माकी परिणतियाँ हैं और वे आत्मामें ही अभिव्यक्त होते हैं' क्या सार्थकता रही? इसका अपर पक्ष स्वयं विचार करे। यदि यह बात नहीं है तो उस पक्षको इस बातका स्पष्ट खुलासा करना था।

यह तो अपर पक्ष भी जानता है कि निमित्त और कारण पर्यायवाची सज्ञाएँ हैं। वह वाह्य भी होता है और आभ्यन्तर भी। उनमेंसे आभ्यन्तर निमित्त कार्यका मुख्य-निपटचय हेतु है। यही कारण है कि आचार्य समन्तभद्रने स्वयंभूस्तोत्र कारिका ५९ में मोक्षमार्गमें वाह्य निमित्तकी गौणता बतलाकर आभ्यन्तर हेतुको पर्याप्त कहा है। इस कारिकामें आया हुआ 'अगभूतम्' पद गौणपनेका ही सूचक है और तभी 'अभ्यन्तर केवलमप्यल ते' इस वचनकी सार्थकता बन सकती है। 'अगभूत' पदका अर्थ 'गौण' है इसके लिए अष्टसहस्री पृ० १५३ 'तदगता तद्गुणभाव' इस वचनपर दृष्टिपात करना चाहिए।

अपर पक्षने जीवित शरीरकी क्रियाको आत्माके धर्म-अधर्ममें निमित्त स्वीकार करके यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है कि प्रत्येक कार्यकी उत्पत्तिमें दोनों करणोंकी पूर्णता आवश्यक है और इसके समर्थनमें स्वयंभूस्तोत्रका 'वाह्येनरोपाधिसमग्रतेयम्' वचन उद्धृत किया है। किन्तु प्रकृतमें विचार यह करना है कि मोक्ष दिलाता कौन है? क्या शरीर मोक्ष दिलाता है या वज्रवृषभनाराच सहनन या शरीरकी क्रिया मोक्ष दिलाती है? मोक्षकी प्राप्तिमें विशिष्ट कालको भी हेतु कहा है। क्या वह मोक्ष दिलाता है? यदि यही बात होती तो आचार्य गृद्धपिच्छ तत्त्वार्थसूत्रके प्रारम्भमें 'सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्याणि मोक्षमार्ग' १-१ इस सूत्रकी रचना न कर इसमें वाह्याभ्यन्तर सभी सामग्रीका निर्देश अवश्य करते। क्या कारण है कि उन्होंने वाह्य सामग्रीका निर्देश न कर मात्र आभ्यन्तर सामग्रीका निर्देश किया है, अपर पक्षको इसपर ध्यान देना चाहिए। किसी कार्यकी उत्पत्तिके समय आभ्यन्तर सामग्रीकी समग्रताके साथ वाह्य सामग्रीकी समग्रताका होना अन्य बात है और आभ्यन्तर सामग्रीके समान ही वाह्य सामग्रीको भी कार्यकी उत्पादक मानना अन्य बात है। अन्तर महदन्तरम्। इस महान् अन्तरको अपर पक्ष ध्यानमें ले यही हमारी भावना है। यदि वह इस अन्तरको ध्यानमें ले ले तो उस पक्षको यह हृदयगम करनेमें सुगमता जाय कि हम वाह्य सामग्रीको उपचरित कारण और आभ्यन्तर सामग्रीको अनुपचरित कारण क्यों कहते हैं। यह तो कोई भी साहस पूर्वक कह सकता है कि आत्मसन्मुख हुआ आत्मा रत्नत्रयको उत्पन्न करता है और रत्नत्रयपरिणत आत्मा मोक्षको उत्पन्न करता है, परन्तु यह बात कोई साहसपूर्वक नहीं कह सकता कि जीवित शरीरकी क्रिया रत्नत्रय या मोक्षको उत्पन्न करती है। सर्वार्थ-सिद्धि अ० १ सू० १ में सम्यक्चारित्रका लक्षण करते हुए लिखा है—

ससारकारणनिवृत्तिं प्रत्यागूर्णस्य ज्ञानवत कर्मादाननिमित्तक्रियोपरम सम्यक्चारित्रम्।

संसारके कारणकी निवृत्तिके प्रति उद्यत हुए आनी पुन्यके कर्मके ग्रहणमें निमित्तभूत क्रियाका उपरत होना सम्भवकारिण है ।

यह आचमन बचन है । इससे तो मही विवृत होता है कि राममुखक या मोनमुखक को भी किया होती है यह मात्र बचनका हेतु है । अब ऊपर पक्ष ही बतलाने कि कृत क्रियाके विनाश और ऐसी घटीरकी कोन-सी क्रिया बचती है जिसे मोक्षका हेतु माना जाय । हमने भी भीवित घटीरकी क्रियाको बर्म-अचमका निमित्त कहा है । किन्तु उसका इतना ही आशय है कि बाह्य नियमसे इष्टानिष्ठ बुद्धि होने पर उसके साथ को भी घटीरकी क्रिया होती है उसे उपचारसे अचमका निमित्त कहा जाता है और इसी प्रकार अन्त-सम्बन्ध हुए भीबसे बर्मपरिपक्विके काकमें घटीरकी को भी किया होती है उसे उपचारसे बर्मका निमित्त कहा जाता है । इसी प्रकार देव-मुक्त-आत्मको अन्तकर धुनमाकके होने पर उसके साथ को भी किया होती है उसे उपचारसे उसी मात्रका निमित्त कहा जाता है ।

आचार्य विद्यानाथने उत्तरार्धवर्षोत्सवात्मिक पृ १३ में 'सम्बन्धव-हाय इत्यादि सूत्रकी व्याख्या करते हुए बतलाना है कि विविध सम्बन्धवर्णन-आच-कारिण ही साक्षात् मोक्षमार्ग है । इसपर संता हुई कि इस प्रकार अवधारण करने पर एकान्तकी प्रसक्ति होती है । तब इसका समाधान करते हुए है क्या किस्से है इस पर व्यास बीजिए—

अन्वेषणव्यवहारने तदेकान्तानुप्राण इति चेत् ? नात्रमयेकान्तवादिबाहुपाकम्भः । अथापवादोक्त-स्वेष्टत्वात्, प्रमाणापवादोक्तानेकान्तत्वं अवस्थिते ।

संका—इस प्रकार भी अवधारण करने पर उस (मोक्षमार्ग) के एकान्तता अनुप्राण होता है ?

समाधान—नहीं यह एकान्तवादिवाक्य काकम्भ टिक नहीं क्योंकि तब (निश्चयनय) की मुख्यतामें ऐसा एकान्त हमें इष्ट है । प्रमाणाकी मुख्यतामें ही अनेकान्तकी व्यवस्था है ।

कर्त्तव्यत् सम्बन्धवर्णन आदि एव एवकी ओर ध्यान ही कर्त्तव्यत् सम्बन्धवर्णनादि तीनों मिश्रकर मुख्यत् मोक्ष का कारण कहना यह प्रमाणावृद्धि है । निश्चयनय वृद्धि तो बड़ी है कि सम्बन्धवर्णनादि तीनों रूप परिणत आत्मा ही मोक्षका साक्षात् कारण है । इसी तथ्यको व्यक्त वाक्यिके लक्ष बचन हाथ स्पष्ट किया गया है ।

यह प्रमाणावृद्धि और निश्चयनयवृद्धिवा निर्देशक बचन है । इससे हमें यह सुस्पष्ट रूपसे ज्ञात हो जाता है कि सम्बन्धवर्णनादि एव-एवकी मोक्षका कारण कहना यह अशुभल होकर भी अब कि व्यवहारलक्षणा सूचक बचन है । ऐसी अवस्थामें विविध वाक्य या घटीरकी क्रियाको उठना हेतु रहना यह तो अवशुभलक्षणा बचन ही उठरेगा । इसे यथार्थ कहना तो को इन्मीकी मिश्रकर एक कहनेके बराबर है ।

अनर पक्षवा कहना है कि 'मात्र बाह्य या आत्मन्तरके ॥ कारण माननेपर पुनरुक्त मोक्षानी विधि नहीं हो सकती । आदि ।

समाधान यह है कि जिस समय को चार्म होता है उस समय उसके अनुरूप आत्मन्तर सामग्रीकी समष्टिके समान बाह्य सामग्रीकी समष्टि होती ही है । इमीका नाम इन्द्रिय स्वभाव है । किन्तु इन दोनोंमें के निमित्त जिस रूपसे कारणता है उसका विचार करनेपर विविध होता है कि बाह्य सामग्रीमें कारणता अशुभल स्वभावलक्षणे ही बन सकती है । आत्मन्तर सामग्रीमें कारणताको त्रिज प्रकार अशुभल माना गया

है उसी प्रकार यदि बाह्य सामग्रीमें भी कारणताको सद्भूत माना जाय तो पुरुषकी मोक्षविधि नहीं बन सकती यह उक्त कारिकाका आशय है ।

अपर पक्षने इसी प्रसंगमें 'यद्वस्तु बाह्य' इत्यादि कारिकाका उल्लेख कर अपनी दृष्टिसे उसका अर्थ दिया है । किन्तु वह ठीक नहीं, क्योंकि उसका अर्थ करते समय एक तो 'अभ्यन्तरमूलहेतो' पदको 'गुण-दोषसूते' का विशेषण नहीं बनाकर 'अध्यात्मवृत्तस्य अभ्यन्तरमूलहेतो तत् अगभूतम्' ऐसा अन्वय कर उसका अर्थ किया है । दूसरे 'अगभूतम्' पदका अर्थ प्रकृतमें 'गौण' है । किन्तु यह अर्थ न कर उसका अर्थ करते समय साभिप्राय उस पदको वैसा ही रख दिया है । तीसरे चौथे चरणमें आये हुए 'अलम्' पदको सर्वथा उपेक्षा करके उसका ऐसा अर्थ किया है जिससे पूरी कारिकासे ध्वनित होनेवाला अभिप्राय ही मटियामेट हो गया है ।

उसका सही अर्थ इस प्रकार है—अभ्यन्तर वस्तु मूल हेतु है जिसका ऐसे गुण-दोषकी उत्पत्तिमें जो बाह्य वस्तु निमित्त है वह अध्यात्मवृत्त अर्थात् मोक्ष-मार्गिके लिए गौण है, क्योंकि उसके लिए अभ्यन्तर कारण ही पर्याप्त है ।

इस कारिकामें आया हुआ 'अपि' पद 'एव' अर्थको सूचित करता है ।

अपर पक्षने उक्त कारिकाका अपने अभिप्रायसे अर्थ करनेके बाद जो यह लिखा है कि 'फिर यह पात्रकी विशेषताको लक्ष्यमें रखकर कथन किया गया है, अतः इससे कार्य-कारणकी व्यवस्थाको असंगत नहीं माना जा सकता । पात्रकी विशेषताको दृष्टिमें रखकर किसी कथनको विवक्षित-मुख्य और अविवक्षित-गौण तो किया जा सकता है, परन्तु उसे अवस्तुभूत-अपरमार्थ नहीं कहा जा सकता ।' उसका समाधान यह है कि इसमें सन्देह नहीं कि पात्रविशेषको लक्ष्यमें रखकर यह कारिका लिखी गई है, क्योंकि जो अध्यात्म वृत्त जीव होता है उसकी दृष्टिमें असद्भूत और सद्भूत दोनों प्रकारका व्यवहार गौण रहता है, क्योंकि परम भावप्राप्ति निश्चयको दृष्टिमें गौण कर तथा सद्भूत व्यवहार और असद्भूत व्यवहारको दृष्टिमें मुख्यकर प्रवृत्ति करना यह तो मिथ्यादृष्टिका लक्षण है, सम्यग्दृष्टिका नहीं । यही कारण है कि आचार्य कुन्दकुन्दने समयसार गाथा २ में स्वसमय (सम्यग्दृष्टि) और परसमय (मिथ्यादृष्टि) का लक्षण करते हुए लिखा है कि जो दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यमें स्थित है वह स्वसमय है और जो पुद्गल कर्मप्रदेशोंमें स्थित है वह परसमय है । यह दृष्टिकी अपेक्षा कथन है । इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर पण्डितप्रवर दौलतरामजी एक भजनमें कहते हैं—

हम तो कबहुँ न निज घर आये ।

पर घर फिरत बहुत दिन बीते नाम अनेक धराये ।

हम तो कबहुँ न निज घर आये ।

परपद निजपद मान मगन हैं पर परिणति लिपटाये ।

शुद्ध शुद्ध चित्कन्द मनोहर चेतन भाव न भाये ।

हम तो कबहुँ न निज घर आये ।

अपर पक्षने जो यह लिखा है कि 'अतः इससे कार्य-कारणकी व्यवस्थाको असंगत नहीं माना जा सकता ।' हम इसे भी स्वीकार करते हैं, क्योंकि उपचरित और अनुपचरित दोनों दृष्टियोंको मिलाकर प्रमाण दृष्टिसे आगममें कार्य-कारणकी जो व्यवस्था की गई है वह 'बाह्य और अभ्यन्तर उपाधिकी समग्रतामें प्रत्येक कार्य होता है यह द्रव्यगत स्वभाव है' इस व्यवस्थाको ध्यानमें रखकर ही की गई है । दोनोंकी

समयवर्तमान प्रत्येक काय होता है वह यथाथ है नश्यता नहीं। किन्तु इनमेंसे अन्तर्गत कारण यथार्थ है और वह यथार्थ क्यों है तथा बाह्य कारण अयथार्थ है और वह अयथार्थ क्यों है वह विचार दृष्ट है। इसे जो ठीक तरहसे जानकर बैठी भठा करता है वह वाय-वायव्य भावना यथार्थ जाता होता है ऐसा यदि हम नहें तो कोई वस्तुनिष्ठ न होती।

विचार तो नीजिए कि यदि बाह्यान्तरिक दोनों प्रकारकी सामग्री यथार्थ होती तो बाह्य अन्तर्गत वृत्तों के लिए निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य सामग्रीको वृद्धि गीत करनेका उपदेश क्या देते और क्यों मोक्षकी प्रविष्टिमें अन्तर्गत कारणको ही पर्यप्त नगकते। वस्तुतः इसमें संतारी बने रहने और मुक्त होनेका गीत किया हुआ है। जो पुरुष बाह्य सामग्रीको यथावत जान अपनी मिथ्या बुद्धि या राक्षसबुद्धि कारण करने किमटा रहता है वह सत्तात्मक संतारी बना रहता है और जो पुरुष अपने आत्माको ही यथार्थ कारण जान तथा व्यवहारके कारण संज्ञाको प्राप्त बाह्य सामग्रीमें हेतुबुद्धि कर अपने आत्माकी धारण करता है वह परममार्गपरवर्तका अधिकारी होता है।

अपर पक्षमें अपने प्रत्यक्षको प्रमाण मानकर और भौतिक बुद्धिसे बोटीन दृष्टान्त उपस्थित कर इस सिद्धान्तका अर्थन करनेका प्रयास किया है कि 'उपादानके अपने कार्यके समुच्च होनेपर निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य सामग्री मिलती ही है। किन्तु उस पक्षका यह समझ कथन कार्यकारणकी विवक्षना करनेवाका ही है, उसकी सिद्धि करनेवाका नहीं। हम पूछते हैं कि मन्त्रबुद्धि चिन्त्यके सामने अन्वयान किया करते हुए अन्वयानके रहनेपर चिन्त्यने अपना कोई काम किया या नहीं? यदि कहो कि उस समय चिन्त्यने अपना कोई कार्य नहीं किया तो चिन्त्यको उस समय अपरिचायी मानना पड़ेगा। किन्तु इस उपदेश देनेके लिये अपर पक्ष कहेगा कि चिन्त्यने उस समय भी अन्वयान कार्यको छोड़कर अपना अन्य कोई कार्य किया है। हाँ फिर अपर पक्षको यह मान लेना चाहिए कि उस समय चिन्त्यका वीरा उपादान या उसके अनुक्रम अपने अपना कार्य किया और उसमें निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य सामग्री निमित्त हुई अन्वयान निमित्त नहीं हुआ। जिस कार्यको अन्वयने रखकर अपर पक्षने यही शेष दिया है, वस्तुतः उस कार्यका चिन्त्य उस समय उपादान ही नहीं था। यही कारण है कि अन्वयान कियासे उस अन्वयानके होनेपर भी वह निमित्त व्यवहारके अन्वय ही बना रहा। यह कार्यकारण व्यवस्था है, जो प्रत्येक व्यक्ति के परिचाम स्वभावके अनुक्रम होनेसे इस तत्त्वकी पुष्टि करती है कि 'उपादानके कार्यके समुच्च होनेपर निमित्त व्यवहारके योग्य बाह्य सामग्री मिलती ही है।

अन्तर्गत अपर पक्षकी एकसे बड़ी भुक्त यह है कि निमित्तित कार्य वा हुआ नहीं फिर भी वह जिसमें उस समय उसने जिस कार्यकी कल्पना कर रखी है उसे उस समय उसका उपादान मानता है और इस बाधारपर यह निश्चयका उद्देश करता है कि कुलीन जान है पर अन्वयान यदि नहीं निकै इतकिए कार्य नहीं हुआ। अपर पक्षको समझना चाहिए कि कुलीन अन्वय हीना अन्य बात है और अन्वय उपादान होकर अन्वयान कियासे परिणत होता अन्य बात है। इसी प्रकार अपर पक्षको यह भी समझना चाहिए कि अन्वयानक अन्वयानक कियाका करना अन्य बात है और उस किया द्वारा अन्वयके कार्यमें व्यवहारके निमित्त बना अन्य बात है।

अन्वयानक अन्वयान कला वीरनेके लिए एकान्तमें भी अन्वयान किया कर सकता है और मन्त्रबुद्धि धारके सामने भी इस कियाकी कर सकता है। पर इन दोनों स्वकीपर वह निमित्त व्यवहार परवीका गान

नहीं। उसमें अध्यापनरूप निमित्त व्यवहार तभी होता है जब कोई छात्र उसे निमित्त कर स्वयं पढ़ रहा है। यह कार्य-कारण व्यवस्था है जो सदाकाल प्रत्येक कार्यपर लागू होती है। अतः अपर पक्षने अपने प्रत्यक्ष ज्ञानको प्रमाण मानकर जो कुछ भी यहाँ लिखा है वह यथार्थ नहीं है ऐसा समझना चाहिए।

अपर पक्षने प्रकृतमें पचास्ति काय गाथा १७० की टीका, प० फूलचन्द्रकृत तत्त्वार्थसूत्र टीका और पार्वपुराणके प्रमाण देकर प्रत्येक कायमें बाह्य रामश्रीकी आवश्यकता सिद्ध की है। समाधान यह है कि प्रत्येक कार्य बाह्याभ्यन्तर सामग्रीकी समग्रतामें होता है इस सिद्धान्तके अनुसार नियत बाह्य मामग्री नियत आभ्यन्तर मामग्रीकी सूचक होनेमें व्यवहार नयमें आगममें ऐसा कथन किया गया है। किन्तु इतने मात्रसे इसे यथार्थ कथन न समझकर व्यवहार कथन ही समझना चाहिए। एकके गुण-धर्मको दूसरेका कहना यह व्यवहारका लक्षण है। अतएव व्यवहारनयमें ऐसा ही कथन किया जाता है जो व्यवहार वचन होनेसे आगममें और लोकमें स्वीकार किया गया है।

अपर पक्षने प्रवचनमार गाथा २११-२१२ की टीकाका प्रमाण उपस्थित कर यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है कि 'कही-कही' मात्र शरीरकी क्रियासे भी धर्म-अधर्म होता है। जैसे कि मात्र शरीरकी चेष्टामें मयमका छेद होना।' किन्तु अपर पक्षका यह कथन एकान्तका सूचक होनेसे ठीक नहीं, क्योंकि प्रकृतमें यथामार्ग न की गई कायचेष्टाके अभावको सूचित करनेके लिए आचार्यने कायचेष्टामात्राधिकृत सयम-छेदको बहिरंग समयछेद कहा है और इसलिए आचार्यने इसका अल्प प्रायश्चित्त कहा है। स्पष्ट है कि इस वचनसे अपर पक्षके अभिमतकी सिद्धि नहीं होती। प्रत्युत इस वचनसे तो यही सिद्ध होता है कि आत्म-कार्यमें सावधान व्यक्ति यदि बाह्य शरीरचेष्टाको प्रयत्नपूर्वक भी करता है तो भी शरीर क्रिया करनेका भाव दोषाघायक माना गया है और यही कारण है कि परमागममें सूत्रोक्त विधिपूर्वक की गई प्रत्येक क्रियाका प्रायश्चित्त कहा है।

यहाँ अपर पक्षने जो मणिमाली मुनिकी कथा दी है वह शयन समयकी घटनासे सम्बन्ध रखती है। उस समय मुनिकी कायगुप्ति ऐसी होनी चाहिए थी कि उसको निमित्त कर शरीर चेष्टा नहीं होती। किन्तु मुनि अपनी कायगुप्ति न रख सके। यह दोष है। इसी दोषका उद्घाटन उस कथा द्वारा किया गया है। मालूम पड़ता है कि यहाँ अपर पक्ष ऐसे उदाहरण उपस्थित कर यह सिद्ध करना चाहता है कि आत्मकायमें सावधान अन्तरंग परिणामोंके अभावमें भी शरीरकी क्रियामात्रसे धर्म हो जाता है जो युक्त नहीं है।

केवली जिनके पुण्यको निमित्तकर चलने आदि रूप क्रिया होती है इसमें सन्देह नहीं, पर इतने मात्रसे वह मुक्तिकी साधन नहीं मानी जा सकती। अन्यथा योगनिरोध करके केवली जिन सूक्ष्मक्रिया-प्रतिपाती तथा व्युपरतक्रियानिवृत्ति ध्यानको क्यों ध्याते। जिस जिनागममें क्षायिक-चारित्र्यके होनेपर भी योगका सद्भाव होनेसे क्षायिक चारित्र्यको सम्पूर्ण चारित्र्यरूपसे स्वीकार न किया गया हो उस जिनागमसे यह फलित करना कि केवली जिनकी चलने आदि रूप क्रिया मोक्षका कारण है उचित नहीं है। प्रत्युत इससे यही मानना चाहिए कि केवली जिनके जबतक योग और तदनुसार बाह्य क्रिया है तबतक ईर्यापथ आस्रव ही है।

केवली जिन समुद्धात अपने वीर्य विशेषसे करते हैं और उसे निमित्त कर तीन कर्मोंका स्थितिघात होता है। अन्तरगमें वीतराग परिणाम नहीं है और वीर्यविशेष भी नहीं है, फिर भी यह क्रिया हो गई और उसे निमित्तकर उक्त प्रकारसे कर्मोंका स्थितिघात हो गया ऐसा नहीं है।

अपर पक्षने अवलम्ब १ पु० ३ २ वा प्रमाण उपस्थित करनेके बाध किन्ना है कि बार चरित्रका कर्मका नाश ही मानेते केवलिक विनया उपयोग स्थिति में जाता है । किसी भी सांसारिक क्रियाके बिना कस रूप प्रयत्न या उपयोगकी आवश्यकता नहीं होती किन्तु ये क्रियाएँ स्वाभाविक होती हैं, अतः केवलिकमुद्रावस्था क्रिया भी स्वाभाविक होती है जो संसार विच्छेदका कारण है । संसारविच्छेदका जो भी कारण है वह सब बर्त है ।

समाधान यह है कि केवलिक क्रियाके जो भी सांसारिक क्रिया होती है वह उपपूर्वक नहीं होती इसी अर्थमें आचार्योंने इसे स्वाभाविकी अवस्था स्थापित की कहा है । परन्तु केवलिकमुद्रावस्था क्रिया ही आत्मप्रेरणा की क्रिया है, सांसारिकी क्रिया नहीं और उत्पत्ता हेतु योग तथा आत्माका योगविधेय है, अतः वह हीन अभाविका कर्मोंकी स्थितिजातका हेतु (निमित्त) नहीं मानो इसमें बाधा नहीं । किन्तु इससे यह नहीं सिद्ध हुआ कि सांसारिकी क्रियासे आत्माके कर्म-अकर्म होता है, अर्थात् विकासमें विद्यमान नहीं होता । अतएव पूर्वोक्त विवेचनके आधारसे यही निर्यय करना समीचीन है कि सांसारिकी क्रिया पर इन्द्र (पुद्गल) की पर्याप्त होनेसे उत्पत्ता समीप उत्पत्ति ही सम्भव होता है अतः इसे आत्माके कर्म-अकर्ममें उपचारित निमित्त कहना गलत बात है । वस्तुतः यह आत्मा अपने घृण अघृण और दुःख परिचायोका कर्ता स्वयं है अतः ही उत्पत्ति मुख्य (निश्चय) हेतु है । विशेष स्पष्टीकरण पूर्वमें किया ही है ।

प्रथम दौर

: १ :

शका ३

जीव दयाको धर्म मानना मिथ्यात्व है क्या ?

समाधान १

इस प्रश्नमें यदि धर्म पदका अर्थ पुण्य भाव है तो जीव दयाको पुण्य भाव मानना मिथ्यात्व नहीं है, क्योंकि जीव दयाको परिगणना शुभ परिणामों की गई है और शुभ परिणामको आगममें पुण्य भाव माना है। परमात्मप्रकाशमें कहा भी है—

सुहपरिणामे धम्मु पर असुहे होइ अहम्मु ।

दोहिं वि एहिं विचज्जियउ सुद्धु ण वधइ कम्मु ॥२-७१॥

अर्थ—शुभ परिणामसे मुख्यतया धर्म-पुण्य भाव होता है और अशुभ परिणामसे अधर्म-पाप भाव होता है तथा इन दोनों ही प्रकारके भावोंसे रहित शुद्ध परिणामवाला जीव कर्मबन्ध नहीं करता ॥ २-७१ ॥

सुह इत्यादि पदरत्नण्डनारूपेण व्याख्यान क्रियते । ‘सुहपरिणामे धम्मु पर’ शुभपरिणामेन धर्म पुण्य भवति मुख्यवृत्त्या । ‘असुहे होइ अहम्मु’ अशुभपरिणामेन भवत्यधर्म पापम् ।

टीकाका तात्पर्य गायार्थसे स्पष्ट है ।

यदि इस प्रश्नमें ‘धर्म’ पदका अर्थ वीतराग परिणति लिया जाय तो जीवदयाको धर्म मानना मिथ्यात्व है, क्योंकि जीवदया पुण्यभाव होनेके कारण उसका आस्रव और बन्धतत्त्वमें अन्तर्भाव होता है, सवर और निर्जरातत्त्वमें अन्तर्भाव नहीं होता । जैसा कि श्री समयसारजी गाथा २६४ से स्पष्ट है—

तह वि य सचे दत्ते वमे अपरिग्रहत्तणे चेव ।

कीरइ अज्झवसाण ज तेण दु वज्झए पुण्ण ॥२६४॥

और इसी प्रकार सत्यमें, अचौर्यमें, ब्रह्मचर्यमें और अपरिग्रहमें जो अध्यवसान किया जाता है उससे पुण्यका बन्ध होता है ॥२६४॥

इसकी टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र कहते हैं—

यस्तु अहिंसायां यथा विधीयते अध्यवसाय तथा यश्च सत्य-दत्त-ब्रह्मापरिग्रहेषु विधीयते स सर्वोऽपि केवल एव पुण्यबन्धहेतुः ।

और जो अहिंसामें अध्यवसाय किया जाता है, उसी प्रकार सत्य, अचौर्य ब्रह्मचर्य और अपरिग्रहमें भी जो अध्यवसाय किया जाता है वह सभी एकमात्र पुण्यबन्धका ही कारण है ।



मितीथ दौर

: २ *

सका ३

बीवण्याको धर्म मानना मिथ्यात्व है क्या ?

प्रतिषंका २

इस प्रश्नके उत्तरमें आपने बीवण्याको धर्म धारण हुए बसकी मृत परिचामोंमें परिचयना की है। यह एक अपेक्षासे ठीक होते हुए भी आपका यह कथन कि उसका वास्तव और सम्बन्धमें सम्मर्पण होता है। 'सर्वर और निष्ठा'में नहीं यह आपने अनुकूल नहीं है। आपने अपने कथनकी पुष्टिमें जो समन्वयकारी वाचा २१४ को उद्धृत किया है उसमें अहिंसा आदिको पुष्पबन्धका कारण नहीं कहा है किन्तु इसके विपरीत होनेवाले सम्भवतानकी ही पुष्पबन्धका कारण कहा है। टीकाकार भी अनुसन्धानसूरिने वाचाकी टीका प्रारम्भ करते हुए जो 'पुष्पबन्धमन्त्रावात्' पक्षका प्रयोग किया है उससे भी सिद्ध होता है कि सम्भवतान ही सम्भवका कारण है। यह प्रकरण सम्बन्धीर यीशुबन्धुन्नाचारने २४ वीं वाचासे प्रारम्भ किया है और इन वाचाओंमें मूढ अज्ञानी आदि बन्धुको प्रयोग करते हुए यह दर्शाया है कि मिथ्यातुष्टिका बहलाने सम्भवतान भाव ही सम्भवका कारण है।

आपने अपने अतिश्रावकी पुष्टिके किने जो परमात्मप्रकाश की ७१ वीं वाचाको प्रमाण रूपमें उपस्थित किया है उसमें भी 'मुद्रपरिचामे बन्धु' पर हाथ मृत परिचामको धर्म वक्ष्यना बना है। टीकाकार भी ब्रह्मदेवने 'बन्धुः पुष्पं अचरति 'मुद्रपरिचामे' पक्षमें मुद्रपरिचामे सम्बन्धे मृतपरिचामे हाथ सर्वर निर्वर्ण होने भी उल्लिखित किया है। इसके सम्मर्पणमें अन्य आशय प्रमाण भी ब्रह्म है—

स्वामिकातिकेमानुपेक्षाकी सर्वर वाचनकी वाचा १ त्रिपिक संख्या १७ निम्न प्रकार है—

गुणी भोगविरोधी समिष्टी व पमात्रपरबन्ध केव ।

वर्मो वनापहानो मुद्रपरिचामे अनुपेक्षा ॥१०॥

अर्थ—बीव निरोधक्य मुष्टि प्रभावं स्वापक्य समिष्टि वनाप्रभावं धर्म और मुद्रपर निम्नरूप अनुपेक्षा है।

सर्वर वाचनमें कही जानेके कारण इस वाचनमें प्रोक्त चारों किनारों सर्वरकी कारण है। उक्त वाचनमें स्पष्ट रूपसे धर्मकी वनाप्रभावं बतलाया है। उल्लिखित टीकाकारने भी इसी वाचनका समर्थन किया है।

पद्यमन्त्र पञ्चविंशतिकांते विधा है—

अन्तरत्तर्क विमुद्रात्मा बहिस्तर्क द्वात्रिंशु ।

इती । तन्मीकने मीकस्तरमात्र द्विचमात्रचय ॥ ६-६ ॥

अर्थ—विमुद्रात्मा अन्तरत्तर्क है और प्राणियोंकी वना बहिस्तर्क है। अन्तरत्तर्क तथा बहिस्तर्क—इन दोनोंके मिलने पर मीक होता है इनकी वना योनोंवा आशय करना चाहिये।

इसको पुष्टि सस्कृत टीकाकारने भी की है। बोधपाहुडमे श्री कुन्दकुन्दाचार्यने कहा है—

धम्मो दयाविसुद्धो पण्वज्जा सन्वसगपरिचत्ता ।

देवो वयगयमोहो उदययरो भव्वजीवाण ॥२७॥

अर्थ—दयासे विशुद्ध धर्म, समस्त परिग्रहमे रहित मुनिदीक्षा (पन्नज्या), वीतराग देव ये तोना भव्य जीवोका कल्याण करनेवाले हैं।

पधनन्दिपञ्चविंशतिकामें कहा है—

आद्या सद्गतसचयस्य जननी सौख्यस्य सत्सपदां

मूल धर्मतरोरनश्वरपदारोहैकनि श्रेणिका ।

कार्या सद्गिरिहाङ्गिषु प्रथमतो नित्यं दया धार्मिकै-

धिङ् नामाप्यदयस्य तस्य च पर सर्वत्र शून्या दिश ॥ १-८ ॥

अर्थ—यहाँ धर्मात्मा सज्जनोको सबसे पहले प्राणियोकी सदा दया करनी चाहिये, क्योंकि वह समीचीन व्रतसमूहकी आद्य—प्रमुख है, सुख एवं उत्कृष्ट सपदाओंकी जननी है, धर्मरूपी वृक्षकी जड़ है तथा अविनश्वर पद (मोक्षमहल) पर चढ़नेके लिये अपूर्व नसैनी है। निर्दय पुरुषके नामको भी धिक्कार है, उसके लिये समस्त दिशाएँ शून्यरूप हैं।

इसी ग्रन्थमें आगे कहा है—

देव स किं भवति यत्र विकारभावो,

धर्म स किं न करुणाङ्गिषु यत्र मुख्या ।

तत् किं तपो गुरुरथास्ति न यत्र बोध

सा किं विभूतिरिह यत्र न पात्रदानम् ॥२-१८॥

अर्थ—वह देव क्या ? जिसमें कि विकार भाव हो, वह धर्म क्या ? जहाँ कि प्रणियोंमें दया नहीं है, वह तप भी क्या है ? जिसमें विशाल ज्ञान नहीं है और वह विभूति भी क्या है ? जिसमें पात्रदान नहीं किया जाता।

दयाको धर्म बतलानेका यही कथन इसी ग्रन्थके छठे अधिकारके ३७ से ४० तकके श्लोकोंमें भी स्पष्ट किया है। श्री कुन्दकुन्दाचार्यने भावपाहुडमें लिखा है—

मोहमयगारवेहि य मुक्ता करुणभावसज्जता ।

ते सच्चदुरियखम हणति चारित्तखगेण ॥१५९॥

अर्थ—जो व्यक्ति मोह, मद, गारवसे रहित और करुणाभावसे सहित है वे अपने चारित्ररूपी खड्ग द्वारा समस्त पापरूपी स्तम्भको छिन्न-भिन्न कर डालते हैं।

श्री धवलामें भी वीरसेनाचायने दयाको जीवका स्वभाव बतलाया है, जो निम्न प्रकार है—

करुणाए जीवसहावस्स कम्मजणिदत्तविरोहादो ।

—धवल पुस्तक १३ पृष्ठ ३६२

अर्थ—करुणा जीवका स्वभाव है, अतः उसे कर्मजनित कष्टनेमें विरोध आता है।

भी राजवाटिक न १ पु ९ में सम्मन्वितके जो प्रथम संवेध अनुकम्पा और आस्तित्व से बार कलम भी अकर्मकदेवने बतलाये हैं । इनमें अनुकम्पा (दया) भी संमिश्रित है । प्रमाण देखिए—

प्रसम-सर्वेगापुनःकम्पास्तित्वत्वापमिष्वभिच्छिन्नं प्रथमम् ।

अर्थ—प्रथम संवेध अनुकम्पा और आस्तित्वकी अधिष्ठाता हो जाना सदाय सम्मर्पणका लक्षण है ।

इनमेंसे अनुकम्पाका अर्थ दया किया गया है । इस कारण दया सम्मर्पणका अर्थ होमैके बर्य कम है ।

आतने दयाको दूय पाव बतलाकर पाव आज्ञा और दण्डका कारण बतलाया है यह उचित नहीं है क्योंकि दूय पाव संवर और निर्भराके भी कारण है । प्रमाण निम्न प्रकार है । श्री श्रीरतेनाचार्यने जय-नवकाके संवत्सरकाकी व्याख्यामें कहा है—

शुद्ध-शुद्धपरिचारेभिः कम्पावकायासाधे उपलब्धालुचरणीयो ।

अर्थ—यदि दूय और शुद्ध परिचारेसे कर्मोंका जय न माना जाय तो फिर कर्मोंका जय ही नहीं सकता ।

इसके बाद श्रीरतेनाचार्यने जयवक्त्र पु १ पु ९ में लिखते हैं—

अर्थात्कर्मोत्कर्षो संपत्तिवर्धनाय असंख्यैःशुद्धैःकर्मफलैःकर्मोपि तत्त्व वि श्रुतीं पृथु-
प्राप्तगायो ।

अर्थात्कर्मोत्कर्षं आवेष्टनं न चो करेदि पद्यमरी ।

तो सत्त्वशुद्धकर्मोत्कर्षं पावह जचिरेण कायेन ॥ १ ॥

अर्थ—अर्थात् नमस्कार उत्कृष्टीय अणकी जेका असंख्यशुद्धी कर्मोत्कर्षका कारण है । इसलिये सदायसंवेधके सदाय उद्योगों में ही शुद्धीकी प्रवृत्ति प्राप्त होती है ।

जो विवेकी भीष पावपूर्वक अर्थात्कर्मोत्कर्ष करता है वह बलिबोध समस्त पुत्रोंमें मुख्य हो जाता है ।

विज्जसाहुपुत्रुक्तिरपसंसंजविज्जबहावसंपत्त्या ।

शुद्ध-शुद्ध-संभारणा प्रमत्तव्याप्यं शुद्धवत्त्वा ॥ ५५ ॥

किं कर्मैव कर्मव्याप्यं ? जयवत्त्वसु विज्जकर्मसुशुद्धकर्मं शुद्धवत्त्वाये कर्मविज्जकर्मं न । लक्ष्यसु पुत्र असंख्यैःशुद्धैःकर्मफलैःकर्मोत्कर्षं शुद्धकर्मव्याप्यं शुद्धवत्त्वायुपायविहावकर्मं न । अतएव कर्मविज्जकर्मं जयवत्त्वव्याप्यमिति सिद्धं । एवमाहारा—

होति शुद्धासत्त्वसत्त्वविज्जकर्मसुशुद्धा विज्जकाह ।

व्याप्यवत्त्वस कर्मैव शुद्धासत्त्ववत्त्व जयवत्त्व ॥ ५६ ॥

अह वा जयवत्त्ववत्त्व जयवत्त्व पद्यवत्त्वा विज्जकर्मैव ।

व्याप्यवत्त्ववत्त्ववत्त्व अह कर्मवत्त्व विज्जकर्मैव ॥ ५७ ॥

—अथवा पु १३ पु ७९-८०

अर्थ—जिन और संपत्ति के पुत्रोंका कीर्तन करना प्रशंसा करना विवश करना शान्त्यपराध भूत धीव और संयममें रख होगा वे सब बातें कर्मव्याप्य होती हैं ऐसा जानना चाहिये ।

शंका—इस धर्मध्यानका क्या फल है ?

समाधान—अक्षपक जीवोको देव पर्यायसम्बन्धी विपुल सुख मिलना उसका फल है और गुण-श्रेणीमें कर्मोंकी निर्जरा होना भी उसका फल है । तथा क्षपक जीवोके तो असख्यात गुणश्रेणीरूपसे कर्म-प्रदेशोकी निर्जरा होना और शुभ कर्मोंके उत्कृष्ट अनुभागका होना उसका फल है । अतएव जो धर्मसे अनपेक्षित वह धर्मध्यान है यह बात सिद्ध होती है । इस विषयमें गाथाएँ—

उत्कृष्ट धर्मध्यानसे शुभ आस्रव, सवर, निर्जरा और देवोका सुख ये शुभानुबन्धी विपुल फल होते हैं ॥ ५६ ॥

जैसे मेघपटल पवनसे ताडित होकर क्षणमात्रमें विलीन हो जाते हैं वैसे ही ध्यानरूपी पवनसे उपहत होकर कर्ममेघ भी विलीन हो जाते हैं ॥ ५७ ॥

देवसेनाचार्य कृत भावसंग्रहमें भी कहा है—

आवासयाहं कम्मं विज्जावच्च च दाण-पूजाहं ।

ज कुणह सम्मदिट्ठी त सच्च णिज्जरणिमित्त ॥ ६१० ॥

अर्थ—जो सम्यग्दृष्टि पुरुष प्रतिदिन अपने आवश्यकोका पालन करता है, व्रत, नियम आदिका पालन करता है, वैयावृत्य करता है, पात्रदान देता है और भगवान् जिनेन्द्रकी पूजन करता है उस पुरुष का वह सब कार्य कर्मोंकी निर्जराका कारण है ।

श्री प्रवचनसारमें गाथा ७९ के बाद श्री जयसेन स्वामीकी टीकामें निम्न प्रकार गाथा है—

त देवदेव यदि गणवसह गुरुतिलोयस्स ।

पणमति जे मणुस्सा ते सोक्ख अक्खयं जति ॥२॥

अर्थ—उन देवाधिदेव जिनेन्द्रको, गणधरदेवको और साधुमहाराजको जो मनुष्य वन्दन करता है वह अक्षय अर्थात् मोक्ष सुखको प्राप्त करता है ।

श्री धवल पुस्तक ६ पृष्ठ ४२७ पर निम्नलिखित उल्लेख है—

कथ जिणविम्बदसण पढमसम्मत्तुपत्तीए कारण ? जिणविम्बदसणेण जिघत्ति-णिकाचिदस्स वि मिच्छतादिकम्मकलावस्स खयदसणादो ।

अर्थ—शंका—जिनविम्बका दर्शन प्रथम सम्यक्त्वकी उत्पत्तिका कारण किस प्रकार है ?

समाधान—जिनविम्ब दर्शनसे निघत्ति और णिकाचित्तरूप भी मिथ्यात्वादि कर्मकलापका क्षय देखा जाता है, जिससे जिनविम्बका दर्शन प्रथम सम्यक्त्वकी उत्पत्तिका कारण है ।

जयधवल पुस्तक १ पृष्ठ ३६६ पर उल्लेख है—

तिरयणसाहणचिसयलोहादो सग्गापवग्गाणमुप्यत्तिदसणादो ।

अर्थ—रत्नत्रयके साधन विषयक लोभसे स्वर्ग और मोक्षकी प्राप्ति देखी जाती है ।

आपने दयाको पुण्यरूप धर्म स्वीकृत किया है सो पुण्य भी साधारण वस्तु नहीं है । उसे भी जिनसेन स्वामीने

पुण्यात्तीर्थकरश्रियं च परमा नै श्रेयसीच्चाश्नुते ।

महापुराणके प्रथम भाग पृष्ठ २१ ब्लोक १२९ में मुक्तिधर्मकी सामग्र्य बतलाया है।
 श्री मातृसंघर्षमें भी कहा है —

सम्प्राप्तिपुण्यं न होइ सभारकारणं विवशा ।

मातृसंघर्ष होइ हैइ कहि विविधार्थ न सो पुण्य पाठ ३॥

अर्थ—सम्प्राप्ति द्वारा किया हुआ पुण्य संसारका कारण विवशसे नहीं होता है। यदि सम्प्राप्ति पुण्य द्वारा विवश न किया जाय तो वह पुण्य मोक्षका ही कारण है।

यदि विजयदासजीबोपादेय हति भगवा तत्प्रायकलेन तन्मुद्रकं तत्परचर्य कथेति तत्परिग्रह-
 साधक न पश्यति तदा परम्परया मोक्षसाधकं भवति । नो अप् पुण्यबन्धकारणं तमेवेति ॥

—परमात्मप्रकाश अ २ वा १११ टीका

अर्थ—यदि विजय दास भगवा ही उपादेय है ऐसा मानकर उसके साधकपनेसे उसके अनुकूल रूप कटा
 है और वास्तव पड़ता है तो वह परम्परसे मोक्षका ही कारण है। ऐसा नहीं कहना चाहिए कि वह केवल
 पुण्यबन्धका ही कारण है।



अध्याय ३

जीव दयाको धर्म मानना मिथ्यात्व है क्या ?

प्रतिपक्ष २ का समाधान

उक्त अध्यायका जो उत्तर दिया गया था उस पर प्रतिपक्ष करते हुए कल्पय ऐसे २ आत्मों-
 के प्रभाव उपस्थित कर वह छिड़ करनेकी चेष्टा की गई है कि जीवदयाको धर्म मानना मिथ्यात्व नहीं
 है। इसमें संदेह नहीं कि हममें कुछ ऐसे भी प्रमाण हैं जिनमें सबके कारणोंसे दयाका अन्तर्भाव हुआ है।
 अन्तर्भावका एक ऐसा भी प्रमाण है जिसमें कुछ मात्रके साथ साथ भावको भी कर्मसमय कारण कहा है।
 श्री बदलाजीके एक प्रमाणमें यह भी बतलाया है कि निश्चितिकर्मके विषय-निश्चितित्व बन्धकी अनुपस्थिति
 होती है। इसीप्रकार धर्मग्रन्थमें यह भी कहा है कि क्लिप्तुवासे कर्मसंभव होता है। ऐसे ही यहाँ को
 अनेक प्रमाण संदेह मित्रे कहे हैं जिनके विविध प्रयोगन कृतकारण उन द्वारा पर्याप्ततरसे दयाको पुण्य और
 धर्म धर्मरूप छिड़ किया गया है। वे सब प्रमाण तो कल्पय १ ही हैं। यदि पूरे ज्ञानधर्ममें-से ऐसे
 प्रमाणोंका संदेह किया जाय तो एक स्वतन्त्र विज्ञाक ग्रन्थ हो जाय। पर इन प्रमाणोंके आधारसे क्या पुण्य-
 भावकन बन्धकी इसमें मात्रसे मोक्षका कारण माना जा सकता है ? आचार्य अनुत्तरान्तरने पुस्तकविषय-
 पायमें निर्णय और पुण्यके कारणकन छिड़ान्धका विरोध करते हुए किया है—

येनाथेन मुद्रहिस्तेनाथेनास्य बन्धनं नास्ति ।

येनाथेन तु रागास्तेनाथेनास्य बन्धनं भवति ॥२१२॥

येनाथेन ज्ञानं तेनाथेनास्य बन्धनं नास्ति ।

येनाथेन तु रागास्तेनाथेनास्य बन्धनं भवति ॥२१३॥

येनांशेन चरित्रं तेनांशेनास्य बन्धन नास्ति ।

येनाशेन तु रागस्तेनाशेनास्य बन्धनं भवति ॥२१४॥

इस जीवके जिस अशसे सम्यग्दर्शन है उस अशसे इसके बन्धन नहीं है । परन्तु जिस अशसे राग है उस अशसे इसके बन्धन है । जिस अशसे इसके ज्ञान है उस अशसे इसके बन्धन नहीं है । परन्तु जिस अशसे राग है उस अशसे इसके बन्धन है । जिस अशसे इसके चारित्र है उस अशसे इसके बन्धन नहीं है । परन्तु जिस अशसे इसके राग है उस अशसे इसके बन्धन है ॥ २१२-२१४ ॥

आगे इसी आगमके २१६ वें श्लोकमें वे इसी तथ्यका समर्थन करते हुए पुन कहते हैं—

दर्शनमात्मविनिश्चितिरात्मपरिज्ञानमिव्यते बोध ।

स्थितिरात्मनि चारित्र कुत एतेभ्यो भवति बन्ध ॥ २१६ ॥

आत्मश्रद्धाका नाम सम्यग्दर्शन है, आत्मज्ञानको सम्यग्ज्ञान कहते हैं और आत्मामें स्थितिका नाम सम्यक्चारित्र है, इनसे बन्ध कैसे हो सकता है ॥ २१६ ॥

श्री समयसारजीमें कहा है—

रक्तो बध्दि कम्म मुंच्दि जीवो विरागसपत्तो ।

एसो जिणोवदेसो तम्हा कम्मेषु मा रज्ज ॥ १४० ॥

रागी जीव कर्म बांधता है और वैराग्य प्राप्त जीव कर्मसे छूटता है, यह जिनेन्द्र भगवान्का उपदेश है, इसलिये हे भव्यजीव ! तू कर्मोंमें प्रीति-राग मत कर ।

इसकी टीकामें लिखा है—

य खलु रक्तोऽवश्यमेव कर्म बध्नीयात् विरक्त एव मुच्येतेत्ययमागम स सामान्येन रक्तत्वनिमित्त-
त्वाच्छुभमशुभमुभयकर्मविशेषेण बन्धहेतु साधयति, तदुभयमपि कर्म प्रतिषेधयति ।

अर्थ—‘रक्त अर्थात् रागी अवश्य कर्म बांधता है, और विरक्त अर्थात् विरागी ही कर्मसे छूटता है’ ऐसा जो यह आगम बचन है सो सामान्यतया रागीपनकी निमित्तताके कारण शुभाशुभ दोनों कर्मोंकी अवशिष्टतया बन्धके कारणरूप सिद्ध करता है और इसलिए दोनों कर्मोंका निषेध करता है ॥ १४० ॥

इस प्रकार इस कथनसे स्पष्ट है कि शुभभाव चाहे वह दया हो, करुणा हो जिनबिम्ब दर्शन हो, व्रतोंका पालन करना हो, अन्य कुछ भी क्यों न हो यदि वह शुभ परिणाम है तो उससे मात्र बन्ध ही होता है, उससे सवर, निर्जरा और मोक्षकी सिद्धि होना असम्भव है । जिस प्रकार कोई मनुष्य भोजन करनेके बाद भी यदि यह मानता है कि मेरे उपवास है उसी प्रकार पर द्रव्यमें प्रीति करनेवाला उससे यदि अपनी कर्मक्षपणा मानता है तो उसका ऐसा मानना आगम, अनुभव और युक्ति तीनोंके विरुद्ध है ।

श्री समयसारजीमें सम्यग्दृष्टिको जो अवन्धक कहा है इसका यह अर्थ नहीं कि उसके बन्धका सर्वथा प्रतिषेध किया है । उसका तो मात्र यही अर्थ है कि सम्यग्दृष्टिके रागभावका स्वामित्व न होनेसे उसे अवन्धक कहा है, क्योंकि सम्यग्दृष्टि और रागदृष्टिमें बड़ा अन्तर है । जो सम्यग्दृष्टि होता है वह रागदृष्टि नहीं होता और जो रागदृष्टि होता है वह सम्यग्दृष्टि नहीं होता । इसी अभिप्रायको ध्यानमें रखकर श्री समयसारजीमें कहा भी है—

पुण्यलक्ष्मी रागो वस विवागोऽथो ह्यदि पृथो ।

ॐ ह्रूँ एम् भग्ना भावी ज्ञानगमायी हु ज्योतिषी ॥१९९॥

अर्थ—राग पुनश्च कर्म है । अस्वका विप्रावरण प्रत्यय यह है । यह मेरा भाव नहीं है । मैं तो निरवयव एक आत्मकभाव है ॥१६६॥

वहाँ पुनः कहा है—

एवं सम्महिनी अप्याहं भुवनि वाजगसहाय ।

उत्सवं कर्मविभागः च सुमदि तच्च विषयार्थतो ॥१॥

अर्थ—इस प्रकार सम्पत्ति कात्माको (अपनेको) आवरणमात्र बाधता है और उसके बाधित मन्त्र स्वस्वको बाधता हुआ कर्मके विपाकस्व उदयको धोता है ॥९॥

चेतना तीन प्रकारची है—ज्ञानचेतना, कर्मचेतना और बर्चसकचेतना । उनमें-से सम्मन्वित ज्ञानचेतना ज्ञानचेतनाका स्वामी मानता है, कर्मचेतना और बर्चसकचेतनाका नहीं । किन्तु सुभ रागद्वेष इत्यादि बर्चसक कर्मचेतनामें होता है, इतलिये कर्मके विनाशकरक उपलक्ष्य ऐसी दया अवसर होती है पर वह इसका स्वामी नहीं होता ।

यदि प्रकृतमें ब्यापे वीतराग परिणाम स्वीकार किया जाता है और इसके एक स्वल्प मिल जानेवाले के साथसे प्रतिपादार्थमें ब्यापे कर्मजन्यता या मोक्षका कारण कहा है तो उसे उस रूप स्वीकार करनेमें उत्तरकी कोई हानि नहीं होती। क्योंकि राग परिणाम एक मात्र बन्धन ही कारण है, फिर उसे ही वह सबमें मुक्तस्वल्पका सुखसाम्यप्राप्य रूप राग परिणाम ही क्यों न हो और वीतराग मात्र एक मात्र कर्मजन्यता का ही निमित्त है, फिर उसे ही वह अनिष्ट सम्प्रभुद्विजा वीतराग परिणाम क्यों न हो। इसी त्रिप्राधान्यमें रखकर भी सम्यक्कारणोंके कथनोंमें कहा भी है—

यस्य ज्ञानस्वभावेन ज्ञानस्य अर्थस्य सदा ।

पुनरुज्जयस्वमावासाभ्योऽहैतुस्तथैव षष्ठ ॥३॥ ६॥

इत्थं कर्मस्वभावेन ज्ञानस्य सर्वत्र यं हि ।

अन्त्यान्तरात्मभावत्वानीतिहेतुन कम तत् ॥ ७॥

सर्व—ज्ञान एक स्वयम्भवाजी (मोक्षस्वभावी) होकर ज्ञानके स्वभावसे ज्ञानात्मक बनता है। इसलिये ज्ञान ही मोक्षका कारण है ॥ ११ ॥

कर्म अन्य स्वभाववाणी (कर्मस्वभाववाणी) होनेसे कर्मके स्वभावसे ज्ञानका भवन नहीं बनता।
इसलिए कर्म भोक्तृका कारण नहीं है ॥१८॥ ७॥



तृतीय दौर

: ३ :

शका ३

प्रश्न था कि—

जीव दयाको धर्म मानना मिथ्यात्व है क्या ?

प्रतिशका ३

इस प्रश्नके उत्तरमें आपने पहले पत्रकमें जीवदयाको धर्म न माननेके लिये तीन बातें लिखी थी—

१ जीव दया पुण्यभाव है, जो कि शुभ परिणामरूप तो है किन्तु धर्मरूप नहीं है ।

२ परमात्मप्रकाशकी ७१वीं गाथाका प्रमाण दिया जिसमें शुभपरिणामको धर्म बतलाया है परन्तु टीकाकारके 'शुभपरिणामेन धर्म' पुण्य भवति मुख्यवृत्त्या' अर्थात् 'शुभपरिणामसे धर्म होता है जो कि मुख्य-वृत्तिसे पुण्यरूप है । इस वाक्यके आधारसे आपने शुभ परिणामको धर्मरूप होनेकी उपेक्षा कर पुण्यरूप निश्चित कर दिया । ऐसा करते हुए आपने ग्रन्थकार तथा टीकाकार द्वारा शुभ परिणामको धर्मरूप बतलाये जानेपर भी आपने उसे पुण्यका आधार लेकर, जीव दयाको आस्रव-बन्ध तत्त्वमें बलात् स्वेच्छासे अधर्ममें डाल दिया । तथा च जीवदयाको धर्म मानना मिथ्यात्व भी बतला दिया ।

३ समयसारकी २६४वीं गाथाका उद्धरण देकर जीवदयाको अध्यवसान (कपायप्रभावित गलत अभिप्राय-अभिमान आदिके कारण यो मान लेना कि मैंने उसे मरनेसे बचा लिया आदि) रूप बतलाया, तदनुसार जीवदयाको धर्म न मानकर मात्र पुण्यबन्धरूप बतलाया ।

आपके इस उत्तरके निराकरणमें हमने आपको दूसरा पत्रक दिया जिसमें श्री आचार्य कुन्दकुन्द, बीरसेन, अकलक, देवसेन, स्वामी कार्तिकेय आदि ऋषियोंके प्रणीत प्रामाणिक-आर्पग्रन्थो—घवल, जयघवल, राजवार्तिक, घोषपाहुड, भावपाहुड, भावसग्रह, स्वामिकार्तिकेयानुप्रेक्षा आदिके लगभग २० प्रमाण देकर दो बातें सिद्ध की थी—

१ जीवदया करना धर्म है ।

२ पुण्यभाव धर्मरूप है । पुण्यभाव या शुभभावोंसे सवर निर्जरा तथा पुण्य कर्मबन्ध होता है ।

आर्पग्रन्थोंके श्रद्धालु बन्धु इन ऋषियों तथा उनके ग्रन्थोंकी प्रामाणिकतापर अप्रामाणिकताकी अँगुली नहीं उठा सकते, क्योंकि हमको सैद्धान्तिक एवं धार्मिक पथप्रदर्शन इन ऋषियों तथा इनके आर्पग्रन्थोंसे ही प्राप्त होता है और उसका कारण है कि उनमें निर्विवाद जिनवाणी निबद्ध है । यह तो हो सकता है कि इन आर्पग्रन्थोंकी कोई बात कदाचित् हमारी समझमें न आवे, किन्तु यह बात कदापि नहीं हो सकती कि उन ग्रन्थोंकी कोई भी बात अप्रामाणिक या असाम्य हो ।

तदनुसार आशा थी कि इन ग्रन्थोंके प्रमाण देखकर चरणानुयोग तथा जैनधर्मके मूलाधार दयाभावको धर्मरूप स्वीकार कर लिया जाता, परन्तु आशा फलवती नहीं हुई ।

आपके-दूसरे पत्रकमें उन आर्प प्रमाणोंकी प्रामाणिकताकी उपेक्षा करते हुए उनकी अवहेलनामें

निम्न पवित्रता सिद्धी गई है—'ये सब प्रमाण तो समग्र २० ही हैं, यदि पूरे त्रिमासमें-ऐसे प्रमाणों का संग्रह किया जाय तो एक स्वतन्त्र विज्ञान ग्रन्थ हो जाय पर इन प्रमाणों के आधार पर क्या अनुमान बन सकेगा इतने मात्रसे सोचना बरकरार माना जा सकता है? --- फिर पुनः व्यापारिक उद्देश्य के लिए निम्न प्रमाण हैं 'सुमनास' बाड़े वह क्या हो गया हो भ्रिगुमिम्बरर्धन हो कर्निका पाठन हो अथ कुछ भी क्यों न हो यदि वह सुप्त परिणाम है तो उससे मात्र कुछ ही होता है समस्त संसार निर्जटा और मोक्षार्थी सिद्ध होय सर्वप्रथम है। इसका स्पष्ट अर्थ यह हुआ कि उपर्युक्त महान् आचार्यों का यह कथन कि सुमनाससे संसार निर्जटा भी होती है 'असम्भव होनेके कारण मिथ्या है। आश्चर्य है कि कोई भी त्रिमासीका भला इस महान् आचार्यों एवं महान् ग्रन्थोंके स्पष्ट वाक्यों में मिथ्यात्व कहनेवाला साहस कैसे कर सकता है?

इसके साथ ही मूल विषयको बहुत ही स्पष्ट और विषयान्तरमें प्रवेश किया गया है। उसमें जो समस्त, पुनर्पाठविद्युत्पात्र तथा समस्तसार वचनके ४-५ प्रमाण उद्धृत किये किये हैं उनमेंसे एक भी प्रमाण एक भी वाक्य तथा एक भी शब्द ऐसा नहीं है जिसमें बीजवाक्यको धर्म माननेपर मिथ्यात्वकी संभावना सिद्ध होती है।

आपने अपने इस पत्रमें केवल उपमावचनो बन्धका कारण बतलानेकी चेष्टा की है, उक्त विषयमें हम बतलाना नहीं हैं, बल्कि उक्त दोनो ग्रन्थोंके उद्देश्य हमें स्वीकार है। किन्तु अस्मत्त होता कि आप भी उन आप ग्रन्थोंकी प्रमाण मानकर 'अस्मत्त वृत्तावस्था'—वर्णन क्या प्रमाण है।

धम्मो वृत्ताविमुक्तो बन्धवशा सम्मसंस्पर्शितः।

देवो बलवत्तमोही उच्चरति सम्मजीवात् ॥२५॥

—बीजपाठक

अर्थ—इससे विमुक्त धर्म सर्वपरिवृत्त रहित बीजा—साधु मुखा और सोह रहित बीजपात्र के हैं वे हीनो धर्म्य बीजोंके सम्मुखको करनेवाले हैं।

करणाद् बीजसहायस्स कम्मजन्निचविरोहन्ती।

अर्थ—करणा बीजका स्वभाव है अतः उसे कर्मजनित कहनेमें विरोध जाता है।

—बसन्त पु. ११ पु. ११२

तथा—

सम्माविद्धिपुण्यं न होह संसारकारणं विचारा।

मोक्षस्तस्म होह होह वि विचारार्थं न सी कुण्ठ ॥३॥

—भाषसंज्ञक

अर्थ—सम्माविद्धिपुण्यं पुण्य संसारका कारण नहीं है, नियमों मोक्षका कारण है।

बाकि विविधाव वाक्योंको अज्ञानावस्था ही यदि स्वीकार कर लें तो धर्मधर्मके मूल कारण पर हमारा और आपका मतभेद दूर ही जाता है।

उपमावचनकी कर्मबन्धकी कारणता पर विचार करनेसे पहले हम एक महत्त्वपूर्ण कार्य विचारकी और पुनः आपका ध्यान आकर्षित करनेका कोम संस्मरण नहीं कर सकते हैं। जाता है आप उक्त विरुद्ध मान्य वाक्य पर एकबार पुनः धीमेधामे विचार करनेका प्रयत्न करेंगे।

सुहृत्सुहृदपरिभाषेहि कम्मजन्नापामाने उल्लसत्तामुचयसीही।

अर्थ—शुभ और शुद्ध भावों द्वारा यदि कर्मोंका क्षय न हो तो फिर कर्मोंका क्षय किसी तरह हो ही नहीं सकता ।

जयधवल पु० १ पु० ६ के इस मुद्रित अर्थसे भी स्पष्ट हो जाता है कि शुभों भी कर्मोंका क्षय होता है और शुद्धसे भी । अतः आपका 'शुद्धके साथ शुभ' ऐसा अर्थ करना ठीक नहीं है ।

हम आशावादी हैं, अतः आशा रखते हैं कि ये पुष्ट प्रमाण दया और पुण्यविषयक आपकी धारणाको परिवर्तित करनेमें सहायक होंगे । आपने रागभावकी केन्द्र बना कर पुण्यभावों या शुभभावोंको केवल कर्म-बन्धके साथ बाँधनेका प्रयत्न किया है यह शुभभावोंकी अवान्तर परिणतियों पर दृष्टि न जानेका फल जान पड़ता है । इतनी बात तो अशुभ है कि दसवें गुणस्वान तक रागभाव लघु, लघुतर, लघुतम रूपसे पाया जाता है और यह भी सत्य है कि रागभावसे कर्मोंका आन्ध्र तथा बन्ध हुआ करता है । तथा च अमृतचन्द्र सूरिने जो असंयत सम्पददृष्टि, सयमासयमी एवं सरागमयतके मिश्रित भावोंको अपनी प्रज्ञा धैर्यसे भिन्न-भिन्न करते हुए रागाश और रत्नप्रयांश द्वारा कर्मके बन्धन और अवन्धनकी सुन्दर व्यवस्था पुरुषार्थसिद्ध्युपाय ग्रन्थके तीन श्लोकोंमें की है उनमें एक अखण्डित मिश्रित भावका विश्लेषण समझानेके लिए प्रयत्न किया गया है । यह मिश्रित असंयत भाव ही शुभ भाव है, अतः उसमें आन्ध्र बन्ध भी होता है तथा सवर निर्जरा भी होती है । यह मिश्रित शुभ भावकी असंयतता निम्न प्रकारसे स्पष्ट होती है—

हम जिस प्रकार दाल भात रोटी शाक पानी आदि पदार्थोंका मिश्रित भोजन करते रहते हैं, काली मिर्च, सोंठ, पोपल, हरड़, गिलोय आदि सम्मिलित पदार्थोंको पानीमें मिलाकर आगकी गर्मसे जिस प्रकार काढ़ा बनाया जाता है जिसका कि मिला हुआ रस होता है, उसमें बात पित्त कफसे उत्पन्न हुए विविध प्रकारके खाँसी ज्वर आदि रोगोंको कम करने, दूर करने तथा शरीरमें बल उत्पन्न करने आदिकी सम्मिलित शक्ति होती है उसी प्रकार मुख द्वारा पहुँचे हुए उस विविध प्रकारके खाये हुए भोजनसे एक ही साथ अनेक तरहके सम्मिलित परिणाम हुआ करते हैं । पेटमें काढेकी तरह रस बनता है उससे खून, मांस, हड्डी आदि धातु—उपधातुओंकी रचना होती है । उसी भोजनसे अनेक प्रकारके रोग भी दूर होते हैं तथा अनेक प्रकारके छोटे-मोटे नवीन रोग भी उत्पन्न हुआ करते हैं । ठीक ऐसी ही बात कर्मबन्ध और कर्मफलके विषयमें प्रति समय हुआ करती है । इन्द्रियो, शरीर, मन, वचन, कर्माय आदिकी सम्मिलित क्रियासे प्रति समय सात कर्मोंका बन्ध हुआ करता है और किसी एक समय आयु कर्म सहित ज्ञानावरण आदि आठों कर्मोंका भी बन्ध हुआ करता है । योगों और कर्मायोंकी तीव्र, मन्द आदि परिणतिके अनुसार उन कर्म प्रकृतियोंकी स्थिति, अनुभाग आदिमें विविध प्रकारका परिणमन होता है । किसी कर्मप्रकृतिमें तीव्रता आती है, किसीमें मन्दता, किसीमें कर्मप्रदेश कम और किसीमें अधिक आते हैं ।

इसी तरहकी सम्मिलित विविधता आठों कर्मोंके उदय कालमें भी हुआ करती है । ज्ञान, दर्शन, श्रद्धा, चारित्र्य, आत्मशक्ति आदि गुणोंका हीनाधिक होना, आकुलता—व्याकुलता होना, चिन्ता, राग, द्वेष, क्रोध, मान आदि कर्मायोंकी तरतमता होना आदि विविध प्रकारके फल प्रति समय मिला करते हैं । जिस तरह अनेक प्रकारके खाये हुए सम्मिलित भोजनमें उसके द्वारा होनेवाले सम्मिलित परिणमनमें बुद्धि द्वारा विभाजन किया जाता है कि अमुक पदार्थके कारण अमुक-अमुक शरीरके धातु उपधातु रोग आदिपर अमुक-अमुक तरहका प्रभाव हुआ आदि । इसी तरह सम्मिलित कर्म बन्ध और कर्म उदयके विषयमें भी आध्यात्मिक ज्ञान द्वारा विभाजन किया जाता है । अतएव कर्मोदयके समय आत्मामें विविध प्रकारका मिश्रित परिणाम

होता रहता है। उस सम्मिलित परिणामके विभाजनको विचार तो वांछनीय है किन्तु किना नहीं वांछनीय। जब हम सुमोपयोगके विषयमें विचार करते हैं तब नहीं भी ऐसा ही मिश्रित एक प्रकट होता हुआ प्रतीत होता है। राम और विराट अंधोका सम्मिलित रूप सुमोपयोग हुआ करता है जिसको कि बंध विभाजन द्वारा विचार तो वांछनीय है कि इसमें इतना अंध राम परिणामका है और इतना बंध विराट परिणामका है, परन्तु उक्त मिश्रित परिणामका विभाजन विभाजन नहीं किना वांछनीय।

उक्तनुसार जीने जीवन के छठे छठवें युगस्थानोंकी धूम परिलक्षित सम्मिलित सम्मिलित रूप, वारिष्ठ वारिष्ठवारिष्ठ विराट तथा भी होता है और कुछ कमाय नोकसानका राशिक भी होता है, उक्तनुसार इन युगस्थानोंके सम्मिलित एक विभिन्न प्रकारका परिणाम होता है। बीस कि निम्न युगस्थानोंके सम्मिलित तथा निम्नस्थानोंके युगस्थानोंके विभिन्न प्रकारका निम्न परिणाम होता है, उक्त निम्न युगस्थानोंके विभिन्न मिश्रित परिणाममें अज्ञात अज्ञात विभाजन अज्ञात होता है। उक्तनुसार धूम परिलक्षितकी मिश्रित उक्तनुसार धूम परिलक्षितकी मिश्रित व्यवस्था हुआ करती है जिससे कि कर्म बन्ध कर्मचंदर और कर्म निर्बंध में तीनों कार्य एक साथ हुआ करते हैं।

महाराष्ट्र जी अज्ञानमें रहने योग्य है कि बीसवें छठवें युगस्थान एक सुमोपयोग ही होता है। जब कोई सुमोपयोगिता आदि इन युगस्थानोंमें नहीं होता क्योंकि एक समयमें एक ही उपयोग होता है और आत्मा उस समय अपने उपयोगसे उत्पन्न होता है। एक समयमें दो उपयोग साथ साथ नहीं हो सकते हैं। इसके प्रमाणमें भी प्रमाणधारकी वाचा बन्ध वैज्ञानिकी कृपा करें।

जीवी परिलक्षित तथा सुदृष्ट अज्ञान वा सुदृष्ट अज्ञान।

सुदृष्ट तथा सुदृष्ट अज्ञान दि विराटमस्तम्भाकी ३१३

अर्थ—जब वह परिणाम स्वभाववाला जीव धूम-अधूम या सुदृष्टत्वकरि परिणमता है, उस धूम-अधूम वा धूम रूप ही होता है।

जिसे वह कहता हुआ बीपक अपने एक ही व्यक्ति परिणामसे प्रकाश व्यवहारमात्र सम्मिलित ठीकथोप (ठेकथोप) कती व्यवस्था आदि अनेक कार्य करता है उसी तरह एक समयमें होनेवाले केवल एक धूम उपयोग परिणाम द्वारा कार्यकारणमात्रसे कर्मबन्ध कर्मचंदर और कर्मनिर्बंधरूप तीनों कार्य होते रहते हैं। यही धूम उपयोगरूप धूम आत्माको सुनिश्चित निष्कट काता है।

इतना युगस्थानकी निम्नस्थानोंकी भी जब सम्मिलितके सम्मुख होता है तब धूम परिणामोंके अन्तर्गत भी अर्थस्वातन्त्र्यकी निर्बंध स्थितिवाचकभाव और अनुभाववाचकभाव करता ही है। उक्त सुमोपयोग रूप धूमका प्रत्येक भाव कर्म-चंदर, कर्म-निर्बंध कर्मबन्धरूप तीनों कार्य प्रतिप्रत्यय किया करता है। अतः जीव-वत्ता राम वृत्ता अत आदि कार्य युगस्थानानुसार चंदर, निर्बंधकी भी निर्निवार कारण है। जिसके कुछ अन्य प्रमाण भी नीचे दिए गये हैं। स्वामी अस्तित्वमात्रकी निम्न वाचा ध्यानमें लेनेके योग्य है—

निश्चित्योत्तरं धूम सम्मिलितार्थ व्यापारं कर्म।

व्यक्तिपर्यंत न धूम की मूल्यदि सी सुदृष्टि सहिद्री ३१३ ॥

अर्थ—जो वृत्ता तथा आदि अज्ञान रूपोंमें रहित है वह सब जीवों पर व्याप करने वाले धर्म और अर्थ—परिग्रह रहित धूमको मानता है वह सम्मिलित है।

संस्कृत टीका का अर्थ भी द्रष्टव्य है—

च पुन धर्मं वृष श्रेय मन्वते श्रद्धाति । कथंभूत धर्मम् ? सर्वजीवाना दयापर सर्वेषा जीवाना
गणिना पृथिव्यसेजोवायुवनस्पतिप्रसकायिकानां शरीरिणा मनोवचनकायकृतकारितानुमतप्रकारेण दयापर
हृषोत्कृष्ट धर्मं श्रद्धाति य । तथा च धम्मो वग्धुसहावो समादिभावो य दमविहो धम्मो । रयणत्तय च
यम्मो जीवान रकरणं धम्मो ॥ इति धर्मं मनुते ।

इस टीकासे भी दयाको धर्म मानना सिद्ध है ।

नियमसार गाथा ६ की टीकामें उद्धृत प्राचीन गाथा द्रष्टव्य है, जिसमें दयाको धर्म कहा
गया है—

सो धम्मो जत्थ दया सो पि तवो विमयणिग्गहो जस्स ।

दसअट्ठोसरहिणो सो देवो णस्थि सदेहो ॥

अर्थ—धर्म वही है जिसमें दया है, तप वही है जहाँ विषयोंका निग्रह है और देव वही है
जिसमें अठारह दोष नहीं हैं ।

दया-दम-त्याग-समाधिसत्तते पथि प्रयाहि प्रगुण प्रयत्नवान् ।

नयत्यवश्य वचसामगोचर विकल्पदूर परम किमप्यसौ ॥१०७॥

—आत्मानुशासन

अर्थ—हे भग्य । तू प्रयत्न करके सरल भावसे दया, इन्द्रियदमन, दान और ध्यानकी परम्पराके
मार्गमें प्रवृत्त हो जा, वह मार्ग निश्चयसे किसी ऐसे उत्कृष्ट पद (मोक्ष) को प्राप्त कराता है जो वचनो-
से अनिर्वचनीय एवं समस्त विकल्पोंसे रहित है ।

एकजीवदयैकत्र परत्र सकला क्रिया ।

पर फल तु पूर्वत्र कृपेदिचिन्तामणेखि ॥३६१॥

—यशस्ति लक्ष्मण उपासकाध्ययन

अर्थ—अकेली जीवदया एक ओर है और शेषकी सब क्रियाएँ दूसरी ओर हैं । शेष क्रियाओं-
का फल खेतीके समान है और जीवदयाका फल चिन्तामणिके समान है ।

उपसम दया य खंती वद्धद्व वैरागदा य जह जह से ।

तह तह य मोक्षसोक्ष अक्षीण भाविय होइ ॥६२॥

—मूलाचार द्वादशानुप्रेक्षा

अर्थ—उपशम, दया, शान्ति और वैराग्य जैसे-जैसे जीवके बढ़ते हैं वैसे-वैसे ही अक्षय मोक्ष सुख-
की प्राप्ति होती है ।

छज्जीवसदायदणं निच्च मणवयणकायजोगेहि ।

कुरु दया परिहर मुणिवर भावि अपुण्व महासत्त ॥१३३॥ —भावपाहुद

अर्थ—हे मुनिवर । तू मन, वचन, कायसे छः कायके जीवोंकी दया कर, छ अनायतन-
की छोड़ और अपूर्व महासत्त्व (चेतना भाव) को भाव ।

मोक्षमपगास्वेहि न शुक्का मे कस्यामावसंस्तुता ।

ते सत्त्ववृत्तिर्लभ्य हर्षाणि चारिष्यन्त्यस्य ॥ १५० ॥—भाष्यपाहुड़

अर्थ—ये मुनि मोक्ष मय गौरव इन करि रहित कर कल्याण भाव कर सहित हैं, वे चारिष्यन्ती पश्य करि पापकामी स्वप्नको हर्षें हैं ।

जीवदया दम सत्त्व जचारिष्य भंमचेत्संतोषः ।

सममर्गसत्त्वचार्यं तनो य सौकस्त्य परिचारा ॥ १५१ ॥—सीकपाहुड़

अर्थ—जीवदया इन्द्रियनिका दमन उत्पन्न जचार्यं ब्रह्मचर्यं एतौप सम्मर्गजन ज्ञान और उप—ये सब सौक्यके परिचारा हैं ।

जाने जाना २ में कहा है—सौक्य मोक्षस्तस्य सोपार्थ—सौक्य योसके किये नहीनेके समान है ।

अह-अह विष्णवेत्सय वेतागदवा पचहति ।

तह तह जम्मासपरं जिम्माचं होइ दुरितस्तस्य ॥ १५२ ॥

—सूक्ताराचना

अर्थ—ईसे ईसे निर्वेद प्रथम दया और इन्द्रियोक्त दमन करता है ईसे-ईसे ही दुष्टके पाप दोष जाता जाता है ॥ १५२ ॥

जीवदया संवम है और संवम केवल संवका ही कारण नहीं किन्तु संवर-निर्बन्धका भी कारण है क्योंकि संवम आत्ममय है । संवम ज्ञान भावित सब बमोंमें संवम भी एक अर्थ है । संवम बनके स्वस्वम कल्याण करते हुए भीपक्षमन्त्रि आचार्य करते हैं—

अन्तुक्ष्मार्जितमनसा समितिषु साधोः प्रवचमावत्स्य ।

प्रायेन्निवचपरिहारं संवममाहुर्मेहासुवचः ॥ १५३ ॥

अर्थ—जिसका मन जीवदयासे भीग रहा है तथा जो ईश-भावा भावि वांच समितिमें प्रवर्तमान है ऐसे छात्रके द्वारा जो पदकम जीवोकी रक्षा और अपनी इन्द्रियोक्त दमन किया जाता है उसे बखतर देवारी महामुनि संवम करते हैं ।

इसी बातकी भी मैं कुछकमजीने स्वयं इन सम्मोम लिखा है—

पदकमके जीवोकी जके प्रकरोते रक्षा करना और इन्द्रियोक्तों अपने-अपने विषयोंमें नहीं प्रवृत्त होने देना संवम है ।

—सत्यावसूत्र पृ ४१० अर्थात् सम्ममकात्प्र प्रवर्तित

मिष्यमृष्टिके जो रक्षा आदिक गुणभाव साधारिक सुखकी प्राप्तिके प्रवृत्तके किये करते हैं वे मात्र पदकम होनेसे और इन्द्रिय सुखकी इच्छा किये हुए होनेसे निवस बन्धके ही कारण हैं । ऐसे ही सुख भावोकी भी प्रवचनसार प्रथम-अन्त्याव आदिक सम्मोमें ॥॥ कथ्यमा है । जो सुखभाव सम्ममृष्टिके वीर्य-वता एवं मोक्षप्राप्तिके किये होते हैं उसके संवर निर्वरा भी होती है । सम्मोके सम्मन्वित वह प्रवम है । पदकम कथन प्रवचनसार तृतीय अन्त्याव आदिक सम्मोमें है । इन्हीको मिरतिसय तथा सातिपकके सम्मो भी कहा जा सकता है । सम्ममृष्टिका रक्षा आदिक गुणभाव कर्मवैतना ॥ मानकर ज्ञानवैतना जाना गया है इसकिये ऐसे मात्र बन्धका कारण मानना आपत्तिपक्ष है ।

आपने अन्तमें लिखा है—यदि 'प्रकृतमें दयासे वीतराग परिणाम स्वीकार किया जाता है।'
आदि । इसके विषयमें हमारा कहना है कि जब आगमके आधार पर सैद्धान्तिक चर्चा होती है तब किसी
व्यक्ति विशेषकी मान्यताका प्रश्न नहीं रह जाता । हमारी तो आगम पर ही पूर्ण श्रद्धा है और आगमके
उल्लेखोंकी सगति बैठानेका ही प्रयत्न करते हैं यही हमारी मान्यता है । किसी व्यक्ति विशेषकी स्वेच्छा-
नुसार मान्यता या प्रतिपादनके अनुसार अपना पूर्वका आगमानुकूल श्रद्धान बदला नहीं जा सकता है और
न बदलना ही चाहिये । आगममें क्या माना गया है यह सिद्ध करनेके लिये आपके समक्ष आप ग्रन्थोंके
प्रमाण उपस्थित हैं, उन पर आप विचार करेंगे ऐसी आशा है ।

अन्तमें आपने समयसार कथश १०६-१०७ वें श्लोक उद्धृत कर मथितार्थके रूपमें निम्नलिखित
शब्द लिखे हैं—'इसलिये ज्ञान ही मोक्षका कारण है ।' इसपर हमारा इतना ही संकेत है कि आपने जैसा
समझा है वह ठीक नहीं है ।

यदि ज्ञानमात्र ही मोक्षका कारण होता तो श्री कुन्दकुन्द आचार्य मोक्षपाट्टक ग्रन्थमें यो न लिखते—

धुम्विद्धी तित्थयरा चउणाणजुदो करेइ तवयरण ।

णाऊण धुव कुज्जा तत्रयरण णाणजुत्तो वि ॥६०॥

अर्थ—तीर्थंकरको उभी भवसे अवश्य आत्मसिद्धि (मुक्ति) होती है, तथा वे जन्मसे मति, श्रुत,
अवधि ज्ञान सहित और मुनिदोषा लेते ही मन पर्ययज्ञानमहित चार ज्ञानधारक हो जाते हैं, चार ज्ञानधारक
होकर भी वे तपश्चरण करते हैं । (तपस्या करनेके बाद ही तीर्थंकर मुक्त होते हैं ।) ऐसा जानकर
ज्ञानसहित व्यक्तिको अवश्य तपस्या करनी चाहिये । यानी बिना चारित्रके ज्ञानमात्रसे मुक्ति नहीं होती ।

तथात्र—

तीर्थंकरा जगज्ज्येष्ठा यद्यपि मोक्षगामिन ।

तथापि पालितचैव चारित्र मोक्षहेतुकम् ॥

अर्थ—यद्यपि तीर्थंकर जगज्ज्येष्ठ तथा मुक्तिगामी होते हैं तो भी तीर्थंकरोंने मोक्षके कारणभूत
चारित्रका पालन अवश्य किया है । सूत्रपाट्टकमें श्री कुन्दकुन्द आचार्य लिखते हैं—

ण वि सिज्झइ धत्थधरो जिणसासणे जइ वि होइ तित्थयरो ।

णग्गो वि मोक्खमग्गो सेसा उम्मग्गया सव्वे ॥३२॥

अर्थ—जैनधर्ममें धर्माधारक (सयमरहित) तीर्थंकर भी क्यों न हो, वह मुक्त नहीं हो सकते ।
मोक्षमार्ग नग्न दिग्म्वर रूप है, शेष सभी उन्मार्ग हैं ।

मोक्षप्राप्तमें श्री कुन्दकुन्द आचार्य लिखते हैं—

णाणं चरित्तहीणं उंसणहीणं तवेहिं सजुत ।

अण्णेसु आवरहिंय लिगग्गहणेण किं सोक्ख ॥५७॥

अर्थात्—चारित्रसे रहित ज्ञान सुखकारी नहीं है ।

सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्ग । तत्त्वाथसूत्र १-१ ।

अर्थ—सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र (रत्नत्रय) मोक्षका मार्ग है । राजवातिकमें इसी
सूत्रकी टीकामें श्री अकलकदेवने लिखा है—

इत ज्ञान क्रियाहीन, इत्ता चाज्ञानिना क्रिया ।

अर्थ—चारिण रहित ज्ञान मोक्षमार्गमें कर्मकारी नहीं है।

इत्यादि अनेक कार्य प्रमाणों द्वारा सापेक्ष यह सिद्धता कि 'ज्ञान ही मोक्षका कारण है। अभावपरिणत सिद्ध होता है।

इस विषयमें सम्यग्द्वार (अहिंसा गन्धर्व, १ बरजार्गव विन्धीये प्रकाशित) के पृष्ठ ११६ की टिप्पणीमें लिखा है—

एकान्तेन ज्ञानमपि न बन्धनियोजकं पुरुषान्तेन ज्ञानादि न बन्धनियोजिका इति सिद्धं ज्ञानात्मनो मोक्षः।

अर्थ—एकान्तसे न तो याग ज्ञान ही कर्म-बन्धका रोकनेवाला है और न केवल चारिण किया ही कर्म-बन्धकी रोकनेवाली है। इससे यह सिद्ध हुआ कि ज्ञान चारिण दोनोंके द्वारा ही मोक्ष होता है।

इसी विषयकी श्रीकृष्णकृष्ण आचार्योंने सम्यग्द्वार की ११६वीं पंक्तियों में कहा है—

बीबाविस्तद्वर्णं सम्यक्तं वेदिसिद्धिगमो कार्यं।

राधादीपिरिहरणं चरमं पुरुषो नु मोक्षसाधो ॥

अर्थ—बीब बीबीव आदि उत्पत्तीका अज्ञान करना सम्यक्त्व है, उन उत्पत्तीका ज्ञान ही, राधा अग्नि भावोका परिहार सम्यक्चारिण है। वे सम्यक्वर्णन सम्यग्ज्ञान सम्यक्चारिण मोक्षमार्ग हैं।

इस वाक्यकी टीकामें श्री अमृतचन्द्र सूरि लिखते हैं—

मोक्षहेतुः किं सम्यक्ज्ञानज्ञानचारिणादि। एतत् सम्यक्वर्णनं तु बीबादिज्ञानस्वभावस्य ज्ञानस्य भवर्णं। बीबादिज्ञानस्वभावस्य ज्ञानस्य भवर्णं ज्ञानं। राधादिपिरिहरणस्वभावस्य ज्ञानस्य भवर्णं चारिणं। तद्वर्णं सम्यक्ज्ञानज्ञानचारिणात्मकेन ज्ञानस्य भवर्णमावाच्यम्। एतौ ज्ञानमेष परमावमोक्षहेतुः।

अर्थ—मोक्षका कारण सम्यक्वर्णन सम्यग्ज्ञान सम्यक्चारिण हैं। वही सम्यक्वर्णन ही बीबादि उत्पत्तीके अज्ञानस्वभावसे ज्ञानका होता है। बीबादिउत्पत्तीके ज्ञानस्वभावसे ज्ञानका होता ज्ञान है। राधादिउत्पत्तीके परिहार स्वभावसे ज्ञानका होता चारिण है। इस प्रकार सम्यक्वर्णन ज्ञान चारिण एक ही ज्ञानरूप होता सिद्ध हुआ। इसलिये ज्ञान ही परमार्थ मोक्षका कारण है।

श्री अमृतचन्द्र सूरिके इस कथनके अनुसार ही १०९१ ७ में कथनका अतिशय है। उपर्युक्त 'ज्ञान मोक्षका कारण है इसका स्पष्ट अभिप्राय यही है कि 'सम्यक्वर्णन सम्यक्चारिण रहित ज्ञान मोक्षका कारण है—ज्ञान ज्ञान (बीबादि उत्पत्तीका अविषय) मोक्षका कारण नहीं है।

इस उपर्युक्त कार्य प्रमाणों द्वारा स्पष्ट प्रमाणित होता है कि बीब क्या संयमक है तथा संवर और निर्गुणता कारण होनेके अर्थ हैं।

आपनी वरपात्रकी धूम आपमें नित्य करके इससे संवर-निर्गुण तथा मोक्षसिद्धि होना बड़ा अर्थ वरपात्रा है। इस विषयका निर्णय करनेके लिये सर्व प्रथम वरपात्रा स्वयं देयता आवश्यक हो जाता है। श्री उत्पत्तीकृतके अन्तर्गत ७ के पृष्ठ १ में वरपात्रा स्वयं देयता विना अपार दिया है—

हिंसाकृष्णस्तेवामकृष्णमिहैव्यो विरहितं चम्।

अर्थ—हिंसा कृष्ण जो भी अकृष्ण तथा परिहृते विरहित वर है।

उक्त लक्षणमे यह स्पष्ट हो जाता है कि व्रत विगति अर्थात् निवृत्तिम्प है, प्रवृत्तिम्प नहीं है। इसी कारण यह सम्पन्नचारित्र्यमें गमित है। व्रतनी भी निवृत्ति है वह केवल नगर तथा निर्जंगमी ही कारण है, यह कभी भी वन्द्यता काग्य नहीं हो सकती है। अतः व्रतनी पालन नगर-निर्जंगमी कारण है। सिद्धान्तमें अनुव्रती एव महाव्रतीके प्रत्येक नमय अग्रह्यातगुणी निज वतलाई है। अग्रत सम्पन्नदृष्टिके लिये ऐसा नियम नहीं है। इसमें सिद्ध होता है कि वहाँ व्रत ही अग्रह्यातगुणी निर्जंगमी कारण है।

दत्तादान ग्रहण करना या सत्य बोलना आदि व्रतोंका लक्षण नहीं है। इनको व्रतोंका लक्षण स्वीकार कर लेने पर अव्याप्ति दोष आता है, क्योंकि दत्तादानको न ग्रहण करनेकी अवस्थामें या मौनस्थ आदि अवस्थामें मुनियोंके, यह लक्षण घटित न होनेके कारण, महाव्रत ही न रहेंगे। किन्तु यह दृष्ट नहीं हो सकती है, क्योंकि मुनियोंके हर नमय महाव्रत रहते हैं, श्रेणी आदिके गुणस्थानोंमें स्थित मुनियोंके भी महाव्रत होना स्वीकार किया गया है। १२वें गुणस्थानमें अप्रमाद वतलाते हुये कहा है—

पंच महत्प्रयाणि पंच ममिदीयो तिणिण गुत्तीओ निम्सेयम्मायाभावो च अप्पमादो णाम ।

—धवल पु १४ पृ० ८६

अर्थ—पंच महाव्रत, पंच ममिति, तीन गुप्ति और नमस्त्र कपायोके अभावका नाम अप्रमाद है। इसमें प्रमाणित होता है कि १२वें गुणस्थानमें भी पंच महाव्रत आदिक होते हैं और वे अप्रमादरूप हैं।

यह व्रत सम्पन्नचारित्र्य है। इसके कुछ प्रमाण नीचे दिये जाते हैं—

हिंसातोऽमृतवचनात् स्तेयादग्रहत् परिग्रहत् ।

कास्म्यैकदेशविरतेऽचारित्र्य जायते द्विविधम् ॥४०॥—पुरुषार्थसिद्धयुपाय

अर्थ—हिंसासे, असत्यभाषणसे, चोरीसे, कुशीलसे और परिग्रहसे नवदेश तथा एकदेश त्याग से, वह चारित्र्य दो प्रकारका होता है।

हिंसानृत्तचरिभ्यो मैथुनसेवापरिग्रहाभ्या च ।

पापप्रणालिकाभ्यो विरति सजस्य चारित्र्यम् ॥४१॥—रत्नकरण्डश्रावकाचार

अर्थ—हिंसा, अनृत, चौर्य, मैथुनसेवन, परिग्रह ये पाप आवनेके प्रणाला हैं, इनसे जो विरक्त होना सो सम्पन्नज्ञानोंके चारित्र्य है।

पावारभणिविन्ती पुण्णारम्भे पउत्तिकरण पि ।

णाण धम्मज्जाण जिणभणिय सव्वजीवाण ॥९७॥—रयणसार

अर्थ—पापारम्भसे निवृत्ति तथा पुण्णारम्भमें प्रवृत्ति भी सर्व जीवोंके ज्ञान एव धर्म्यध्यान हैं, ऐसा जिनेन्द्र भगवान्ने कहा है।

इस प्रकार श्री कुन्दकुन्द आचार्यने व्रतोंको ज्ञान एव धर्म्यध्यान प्ररूपित किया है तथा चारित्र्यपादक गा० २७ में इनको समय और चारित्र्य वतलाया है—

पच्चिदियसवरण पच्चवया पच्चिसकिरियासु ।

पच्चसमिदि तयगुत्ती सजमचरण निरायार ॥२७॥

अर्थ—चारित्र्य ग्रन्थ ज्ञान मोक्षमार्गमें कार्यकारी नहीं है।

इसपरि अनेक आप्र प्रमाणों द्वारा आपणा यह सिद्धता कि 'ज्ञान ही मोक्षका कारण है। असाधारण सिद्ध होता है।

इस विषयमें समवधार (बहिष्ता मन्दिर, १ दरबारमन दिल्लीमें प्रकाशित) के पृष्ठ ११८ की टिप्पणीमें लिखा है—

एतन्मतेन ज्ञानमपि न बन्धनियोजकं एतन्मतेन सिद्धापि न बन्धनियोजिका इति सिद्धं ब्रह्मसामान्य मोक्षः।

अर्थ—एतन्मते न तो मात्र ज्ञान ही कर्म-बन्धन कोटनेवाला है और न केवल चारित्र्य जिसे ही कर्म-बन्धन कोटनेवाली है। इससे यह सिद्ध हुआ कि ज्ञान चारित्र्य दोनोंके द्वारा ही मोक्ष होता है।

इसी विषयमें श्रीकृष्णकृत भाषावर्त्त समवधार की ११२वीं भाषामें कहा है—

बीबादीसहस्रं सम्मत्तं तस्मिन्निगमो बार्त्तः।

राधादीपरिहरणं चरम एतो नु साफल्यम् ॥

अर्थ—बीब बनीव भावि उत्तरीया भक्षण करना सम्मत्त है, उन उत्तरीका बालना ज्ञान है। एत भावि भावोका परिहार सम्मत्तचारित्र्य है। ये सम्मत्तार्त्त सम्मत्त ज्ञान सम्मत्तचारित्र्य मोक्षमार्ग है।

इस भाषाकी टीकामें श्री जगन्नाथ सूरि लिखते हैं—

मोक्षहेतुः किं सम्मत्तज्ञानचारित्र्यापि। तत्र सम्मत्तार्त्तं तु बीबादिज्ञानस्वभावमेव ज्ञानस्य भवति। बीबादिज्ञानस्वभावमेव ज्ञानस्य भवति ज्ञानं। रागादिपरिहरणस्वभावमेव ज्ञानस्य भवति चरितं। एतौ सम्मत्तज्ञानचारित्र्याप्येकमेव ज्ञानस्य भवत्तमापाद्यम्। एतो ज्ञानमेव परमाद्यमोक्षहेतुः।

अर्थ—मोक्षका कारण सम्मत्तार्त्त सम्मत्त ज्ञान सम्मत्तचारित्र्य है। यहाँ सम्मत्तार्त्त तो बीबादि ज्ञानके भक्षणस्वभावसे ज्ञानका होता है। बीबादिकके ज्ञानस्वभावसे ज्ञानका होता ज्ञान है। एत भाविके परिहार स्वभावसे ज्ञानका होता चारित्र्य है। इस प्रकार सम्मत्तार्त्त ज्ञान चारित्र्य एक ही ज्ञानका होता सिद्ध हुआ। इसीसे ज्ञान ही परमादि मोक्षका कारण है।

श्री जगन्नाथ सूरिके इस कथनके अनुकूल ही १-१-७ में कथ्यका अधिप्राय है। उक्तप्रकार 'ज्ञान मोक्षका कारण है इसका स्पष्ट अधिप्राय यही है कि 'सम्मत्तार्त्त सम्मत्तचारित्र्य सहित ज्ञान मोक्षका कारण है'—भाषा ज्ञान (बीबादि उत्तरीका अधिप्राय) मोक्षका कारण नहीं है।

इस उपर्युक्त भाषा प्रमाणों द्वारा स्पष्ट प्रमाणित होता है कि बीब क्या संभव है तथा संवर और निर्वाण कारण होनेसे नहीं है।

आपने वृत्तात्मकी सुम भाषामें बतिया करके इससे संवर-निर्वाण तथा मोक्षसिद्धि होता अतन्मत्त वृत्तका है। इस विषयका निश्चय करनेके लिये तर्क प्रथम वृत्तोंका स्वभाव बतलावा ज्ञानस्वक हो जाता है। श्री उत्तरीयसूत्रके अन्वय ७ के सूत्र १ में वृत्तोंका लक्षण निम्न प्रकार दिया है—

हिंसादृष्टान्ताद्यप्यस्मिन्मोक्षो विरहितः सः।

अर्थ—हिंसा शून्य बीबी का ज्ञान तथा परिग्रहसे विरहित ज्ञान है।

धर्म पदका अर्थ पुण्यभाव लिया जाय तो जीवदयाको पुण्य मानना मिथ्यात्व नहीं है। इस उत्तरमें आगम प्रमाण भी इसी अर्थकी पुष्टिमें दिये गये।

अपर पक्षने अपनी प्रथम प्रतिशकामें एक अपेक्षासे हमारे उक्त कथनको तो स्वीकार कर लिया। किन्तु साथमें आगमके लगभग बीस प्रमाण उपस्थित कर यह भी सिद्ध करनेका प्रयत्न किया कि जीवदयाका सवर और निर्जरा तत्त्वमें भी अन्तर्भाव होता है, इसलिए वह मोक्षका भी कारण है।

अपर पक्षने जो प्रमाण उपस्थित किये उनमें कुछ ऐसे भी प्रमाण हैं जिनमें धर्मको दयाप्रधान कहा गया है, या करुणाको जीवका स्वभाव कहा गया है या शुभ और शुद्धभावोंसे कर्मोंकी क्षपणा कही गई है और साथ ही ऐसे प्रमाण भी उपस्थित किये जिनमें स्पष्टरूपसे रागरूप पुण्यभावकी सूचना है। किन्तु इनमेंसे किस प्रमाणका क्या आशय है यह स्पष्ट नहीं किया गया। वे कहाँ किस अपेक्षासे लिखे गये हैं यह भी नहीं खोला गया। इसलिए हमें अपने दूसरे उत्तरमें यह टिप्पणी करनेके लिए बाध्य होना पड़ा कि 'ये सब प्रमाण तो लगभग २० ही हैं। यदि पूरे जिनागममेंसे ऐसे प्रमाणोंका संग्रह किया जाय तो स्वतन्त्र ग्रन्थ बन जाय।'।

फिर भी उन प्रमाणोंको ध्यानमें रखकर हमने अपने दूसरे उत्तरमें यह स्पष्टीकरण कर दिया कि पुण्य (शुभराग) भावरूप जो दया है वह तो मोक्षका कारण नहीं है। हाँ इसका अर्थ वीतरागभाव यदि लिया जाय तो वह सवर और निर्जरारूप होनेसे अवश्य ही मोक्षका कारण है।

यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि आगममें सराग सम्यक्त्वको या सरागचारित्र आदिको जहाँ बन्धका कारण कहा है वहाँ उन्हें परम्परा मोक्षका कारण भी कहा है। पर उसका आशय दूसरा है, इसलिए प्रकृतमें उसकी विवक्षा नहीं है। यहाँ तो निर्णय इस बातका करना है कि रागरूप शुभभाव या पुण्यभाव भी क्या उसी तरह मोक्षका कारण है जिस तरह निश्चय रत्नत्रय। इन दोनोंमें कुछ अन्तर है या दोनों एक समान हैं। पूरी चर्चाका केन्द्रविन्दु भी यही है। हमने अपने प्रथम और दूसरे उत्तरमें इसी आशयको स्पष्ट करनेका प्रयत्न किया है।

२. प्रतिशका ३ के आधारसे विचार

तत्काल प्रतिशका ३ विचारके लिए प्रस्तुत है। इसके प्रारम्भमें हमारे प्रथम उत्तरको लक्ष्यमें रखकर तीन निष्कर्ष फलित किये गये हैं। प्रथम उत्तर हमने अन्य जीवोंकी दयाको लक्ष्यमें रखकर दिया था, इसलिए इस अपेक्षासे अपर पक्षने हमारे प्रथम उत्तरका जो यह निष्कर्ष फलित किया है कि 'जीवदया पुण्यभाव है, जो कि शुभ परिणामरूप तो है, किन्तु धर्मरूप नहीं है। वह यथार्थ है, पर जीवोंकी दया पर भाव अर्थात् रागभाव है, इसलिए वह धर्म अर्थात् वीतराग भाव कथमपि नहीं हो सकता।

दूसरा निष्कर्ष हमारे आशयको स्पष्ट नहीं करता। परमात्मप्रकाश गाथा ७१ में भावोंके तीन भेद किये गये हैं—धर्म, अधर्म और शुद्ध। स्पष्ट है कि यहाँ धर्म पद शुद्धभावोंसे भिन्न शुभभावोंके अर्थमें आया है। इसकी टीकाका भी यही आशय है। उसमें स्पष्ट कहा गया है कि शुभभावसे धर्म अर्थात् मुख्यरूपसे पुण्य होता है। इससे स्पष्ट हो जाता है कि शुभभावसे वीतराग भावरूप धर्म होता है यह उपचार कथन है। किन्तु अपर पक्षने इसका ऐसा अर्थ किया है जिससे भ्रम होना सम्भव है।

तीसरे निष्कर्षके विषयमें मात्र यही खुलासा करना है कि पर जीवोंकी दयाका विकल्प तो सम्य-
गृष्टियो यहाँ तक कि मुनियोंको भी होता है। यदि ऐसा न माना जाय तो इनके पूजा, भक्ति, व्रतग्रहण

अथ—पंचेन्द्रियोक्त संवरण पञ्च द्रव्य, पञ्चीय क्रिया पञ्च समिति तथा तीन भुक्ति मुनिबोध संयम एवं चारित्र्य है ।

प्रत्येक जैन आश्रम अग्राधीको यह ती सुविहित ही है कि चारित्र्य संयम तथा धर्मध्यान संवर-निर्वाण एवं मोक्ष सिद्धिके कारण है । अतः भी चारित्र्य संयम एवं धर्मध्यानका होनेसे संवर-निर्वाण एवं मोक्षनिर्वाण के कारण सिद्ध हो जाते हैं । अतः यह कहना कि अठपाकमते संवर-निर्वाण तथा मोक्षसिद्धि होना असम्भव है—सर्वथा आपत्तनिष्ठ है ।

यह प्रश्न हो सकता है कि कहीं-कहीं आश्रममें ब्रह्मचर्यों को कुछ आसन-वस्त्रका भी वारण क्यों कृतकृत्य है ? उसका समाधान यह है कि इन ब्रह्मचरों के साथ वस्त्राधानका ब्रह्मचर्य परव्यवस्थान आदिभ्यः भी उचितचित् प्रवृत्ति बंध रहता है और जिसका धन ब्रह्मचरों के साथ नहीं किया गया है, उससे ही पुनः आसन-वस्त्र होता है । जैसे कि देव आश्रमके आसन-वस्त्रों के प्रयोगमें उत्तमार्थपूर्वक 'सम्पत्कर्म' व' अर्थात् सम्पत्कर्मसे ही देव आश्रमका होता है ऐसा कहा गया है । वास्तवमें सम्पत्कर्म वस्त्रका वारण नहीं है किन्तु सम्पत्कर्मके साथ रहनेवाला पदावधि ही देव आश्रमके वस्त्रका वारण है । जैसे एक निश्चित ब्रह्मचर्य पर्याप्त होनेके कारण सम्पत्कर्मको वस्त्रका कारण कहा जाता है । उनी प्रकार एक निश्चित ब्रह्मचर्य पर्याप्त होनेके कारण ब्रह्मचर्यों को भी कुछ वस्त्रका कारण कहा जाता है ।

एक निश्चित ब्रह्मचर्य पर्याप्तमें भिक्षुति तथा प्रवृत्ति (पाण) दोनों बंध सम्मिश्रित हैं । अतः अपने आसन-वस्त्र भी हैं और संवर-निर्वाण भी हैं । अतः प्रवृत्ति (पाण) बंधके सीध हो जाने पर मात्र संवर निर्वाण हो होती है । पाणके साथ जो पापति भिक्षुति बनी रहती है, उससे उस समय भी संवर-निर्वाण वरपर होती रहती है ।

आश्रममें बिना-बिना स्वागतर ब्रह्मचर्यों को छोड़नेका उपदेश जाता है । यही उचितचित्ते निर्विकल्प समाधिमें पहुँचानेके लिये ब्रह्मचर्यों को नैवाण अथवा वस्त्राधान या उसके प्रवृत्तिभ्यः पदावधि अथवा ब्रह्मचर्यों के निर्विकल्प को ही बुझानेका उपदेश है । व कि भिक्षुतिभ्यः स्वयं ब्रह्मचर्यों को छोड़नेका । क्योंकि पापति भिक्षुतिभ्यः ब्रह्मचर्यों को छोड़नेका बंध होगा पापतिमें प्रवृत्ति करना जो कि कभी यह नहीं हो सकता है । जैसे अगर उपवास वरकर्म गया है—अतः जो अगरके लोभीके मुक्तस्वात आदिमें भी कायम रहते हैं, छोड़े नहीं जाते हैं ।



अंगकं अगच्छाम् भीरी अंगकं भीषमो गच्छी ।

अंगकं कुम्भकुम्भार्षो जैनधर्मोऽस्तु अंगकम् ॥

श्लोक ३

जीवन्मुक्ताको धर्म मानना मिथ्यात्व है क्या ?

प्रतिपत्तिका ३ का समाधान

१. प्रथम-द्वितीय प्रलोत्तरोंका उपसंहार

जीवन्मुक्त के स्वभाव और परमात्मा दोनों बंध सम्भव हैं । किन्तु प्रवृत्तिमें मूक प्रमाण परव्यवस्थे में रहकर ही है, यह बातको ध्यानमें रखकर हमने प्रथम उत्तरमें यह स्पष्टीकरण किया कि यदि

अपर पक्षने अपने दूसरे पत्रकमें जो आगम प्रमाण दिये हैं, भला वह पत्र ही बतलावे कि उनकी उपेक्षा करनेका साहस हम कैसे कर सकते थे। तभी तो हमने जीवदयाके स्वदया और परदया ऐसे दो भेद करके स्वदयाका अन्तर्भाव वीतरागभावमें और परदयाका अन्तर्भाव रागरूप पुण्यभावमें करके अपने दूसरे उत्तरमें उनके फलका भी पृथक्-पृथक् निर्देश कर दिया है। अपर पक्षने सब प्रमाणोंको एक पक्षमें रख कर और उनका आशय खोले बिना उन सभी प्रमाणोंसे अपने अभिप्रायकी पुष्टि करनी चाही है। यह देखकर ही हमें अपने दूसरे उत्तरमें यह लिखना पड़ा है कि 'ये सब प्रमाण तो लगभग २० ही हैं। यदि पूरे जिनागममेंसे ऐसे प्रमाणोंका संग्रह किया जावे तो एक स्वतंत्र विशाल ग्रन्थ हो जाय, पर इन प्रमाणोंके आधारसे क्या पुण्यभावरूप दयाको इतने मात्रसे मोक्षका कारण माना जा सकता है।'।

हमने अपने पिछले उत्तरमें जो यह लिखा है कि 'शुभभाव चाहे वह दया हो, करुणा हो, जिन-विश्वदर्शन हो, व्रतोंका पालन हो, अन्य कुछ भी क्यों न हो, यदि वह शुभ परिणाम है तो उससे मात्र बन्ध ही होता है। उससे सवर, निर्जरा और मोक्षकी सिद्धि होना असम्भव है।' वह प्रवचनसार गाथा ११ तथा उसकी दोनों आचार्यों द्वारा रचित संस्कृत टीकाओंको लक्ष्यमें रखकर ही लिखा है। हम आशा करते थे कि अपर पक्ष भी इसी प्रकार प्रत्येक आगम प्रमाणको उपस्थित करते हुए आगमका कौन वचन किस आशयसे लिखा गया है इसे सुस्पष्ट करता जाता। उदाहरणार्थ जयघवलामें कहा है—

शुभ-शुद्धपरिणामेहि कम्मक्खयाभावे तत्त्वयानुब्रजत्तीदो।

यदि शुभ और शुद्धपरिणामोंसे कर्मोंका क्षय नहीं होता तो कर्मोंका क्षय हो ही नहीं सकता।

इसमें शुभ परिणामोंको शुद्ध परिणामोंके समान कर्मक्षयका कारण कहा है। इसलिए ऐसे स्थलपर अपर पक्षको चाहिए था कि वह इस वचनका आशय अन्य आगम वचनके प्रकाशमें अवश्य ही स्पष्ट कर देता तो इसमें कौन कथन किम विवक्षासे किया गया है यह सबकी समझमें सुगमतासे आ जाता। प्रकृतमें कमसे कम इसका खुलासा किस प्रकारसे किया जाना इष्ट था इसके लिए प्रवचनसार गाथा ११ की आचार्य जयसेनकृत टीकापर दृष्टिपात कीजिए—

तत्र यच्छुद्धसप्रयोगशब्दवाच्यं शुद्धोपयोगस्वरूपं वीतरागचारित्र्येन निर्वाणं लभते। निर्विकल्प-समाधिरूपशुद्धोपयोगशक्त्यभावे सति यदा शुभोपयोगरूपसरागचारित्र्येण परिणमति तदा पूर्वमेनाकुलत्व-लक्षणपारमार्थिकसुखविपरीतमाकुलत्वोत्पादक स्वर्गसुख लभते। पश्चात् परमसमाधिसामग्रीसंज्ञावे मोक्ष च लभते।

वहाँ जो शुद्ध सप्रयोग शब्दका वाच्य शुद्धोपयोग स्वरूप वीतराग चारित्र्य है उससे निर्वाणको प्राप्त करता है। तथा निर्विकल्प समाधिरूप शुद्धोपयोगरूप शक्तिके अभावमें जब शुभोपयोगरूप सरागचारित्र्य रूपसे परिणमता है तब पहलेके अनाकुलत्वलक्षण पारमार्थिक सुखसे विपरीत आकुलताके उत्पादक स्वर्गसुखको प्राप्त करता है। पश्चात् परम समाधिरूप सामग्रीके सद्भावमें मोक्षसुखको प्राप्त करता है।

यह आगमप्रमाण है। इस द्वारा शुभ और शुद्ध दोनों प्रकारके भावोंका क्या फल है यह स्पष्ट किया गया है। इन द्वारा हम यह अच्छी तरह जान लेते हैं कि शुभ भावोंको जो श्रीजयघवलामें कर्मक्षयका हेतु कहा है वह किस रूपमें कहा है। वस्तुतः तो वह पुण्यबन्धका ही हेतु है। उसे जो कर्मक्षयका हेतु कहा गया है वह इस अपेक्षासे ही कहा गया है कि उसके अनन्तर जो शुद्धोपयोग होता है वह वस्तुतः कर्मक्षयका

आदि व्यवहार बर्न नहीं बन सकता । हमारी समझसे यह बात अपर पक्षको भी भाग्य होती । यह अपर पक्षको नि संकोचरूपसे यह स्वीकार कर लेना चाहिए कि पुण्यबलक्य जीवनका सम्पन्नबुद्धिके भी होती है ।

अपर पक्षने अपने प्रतिपक्षका दुसरे पक्षके विविध शक्तिके अनेक आत्मप्रमाण दिये हैं यह बर्न है और उनमेंसे कुछमें जीवनका बर्न है तथा धूममात्रसे कमध्य होता है यह भी कहा गया है । किन्तु यहाँ किछु आपमबलक्य नम्रुद्धिसे बर्न आसय है इसका स्पष्टीकरण करना विवेचिकोंका काम है । हमने पहले दुसरे उत्तरमें बर्न किया है । क्या इसे कार्य शक्तिकी प्रामाणिकता पर अपर पक्ष द्वारा अप्रामाणिकताकी संशुद्धी उठाना कहना उपयुक्त है । इसका अपर पक्ष स्वयं विचार करे । यदि यही बात है तो यह स्वयं अपनेको इस शेषसे बर्न नहीं रख सकता । अपर पक्षको यह समझना चाहिए कि किसी कार्यबलक्य अप्रामाणिक शोधित करना अन्य बात है और वहाँ किछु बुद्धिसे विवेचन किया गया है, नम्रुद्धिसे उनके आत्मको बोलना अन्य बात है ।

अपर पक्ष यदि व्यवहारबर्न और निरवयवर्न दोनोंको मिटाकर निरवयवर्न बहना चाहता है और यह हमसे भी ऐसा कहनाके भी यदि भाषा रखता है तब उसकी यह भाषा कथसे कम हमारे द्वारा कही भी पूरी नहीं की जा सकेगी । जब कि बिनायवर्नसे ये दो भेद किये हैं और उनके कारणों तथा फलका अन्त-अन्त विवेचन किया है ऐसी अवस्थामें हम तो बर्न कहेसे बिसे स्थान-स्थानपर बिनायवर्न स्पष्ट किया गया है ।

भी प्रवचनसारमें कुछ बहुत और कुछ बातका निर्देश करते हुए किया है—

बीचो परिणामदि क्या सुखेय असुखेय वा सुखो असुखो ।

सुखेय तथा सुखो हवदि हि परिणामस्मरमात्रो ॥१॥

परिणामस्वभावमात्र यह बीच जब कुछ या असुखकल्पसे परिणमता है तब सुख या असुख होता है और जब सुखकल्पसे परिणमता है तब सुख होता है ॥१॥

जबसे हममेंसे किछुमें अपात्रान बुद्धिकी जान और किसमें त्याग बुद्धि रखी जान इत अविश्रामसे इनके फलका निर्देश करते हुए किया है—

कर्मणे परिणम्या अप्या जहि सुखसंययोगसुखी ।

पावहि विष्णुबलसुखं सुखोवसुखी व सग्यासुखं ॥२॥

जबसे परिणमि स्वभावमात्रा यह आत्मा यदि सुखोपबोधमें युक्त होता है तो मोक्षसुखको प्राप्त करता है और यदि सुखोपवीकताका होता है तो स्वयंसुखको प्राप्त करता है ॥२॥

ये आत्म प्रमाण हैं । इनकी प्रामाणिकता पर कोई भी अटक नम्बु अप्रामाणिकताकी संशुद्धी उठानेका साहस नहीं कर सकता । ऐसी अवस्थामें दुसरे बीचोकी ब्याक्य धूममात्रको यदि हमने पुण्यबलक्य करण किया तो आत्मकी अद्वैतता कहाँ हुई । इस कर्मन द्वारा तो हमने आत्मका रहस्य बोलकर मोक्षमार्ग ही प्रस्तुत किया । क्या अपर पक्ष यह चाहता है कि प्रत्येक यम्य बीच पर बीचोकी ब्याक्य मोक्षका प्राप्त बाल बर्नमें प्रकटा रहे और आत्मस्वभावके सम्पुष्ट हो शम्भे आत्मकम्याक्ये कार्यमें न लगे । इन तर्कों समझते कि यह ऐसा चाहता होगा । यदि यही बात है तो परत पक्षको प्रवचनसारके वक्त उनकेकर्म आचारपर सुख और सुदुःखमोक्ष अन्तर तो करना ही चाहिए । पाव ही उनके कारणजैव और फलजैवकी भी अपने बुद्धिबर्नमें किया चाहिए ।

जो जाणदि जिणिंदे पेच्छदि सिद्धे तहेव अणगारे ।

जीवेसु साणुकपो उवओगो मो सुहो तस्स ॥१५७॥

जो जिनेन्द्रको जानता है, सिद्धो तथा अनगारोकी श्रद्धा करता है और जीवोके प्रति अनुकम्पायुक्त है उसका वह शुभोपयोग है ॥१५७॥

यदि अपर पक्ष कहे कि हम इन सब प्रमाणोको प्रकृतमें उपयोगी नहीं मानते । हमें तो ऐसा प्रमाण दीजिए जिसमें स्पष्टरूपसे दयाका उल्लेख हो और उसे आत्मव भाव वतलाया गया हो तो इसके लिये तत्त्वार्थ-सारके आस्रव प्रकरणके इस वचन पर दृष्टिपात कीजिए —

दया दान तप शीलं सत्य शौचं दम क्षमा ।

वैयावृत्य विनीतिश्च जिनपूजार्जवं तथा ॥ २५ ॥

सरागम्यमश्चैव संयमान्यमस्तथा ।

भूतव्रत्यनुकम्पा च सद्देधान्ववहेतव ॥ २६ ॥

दया, दान, तप, शील, सत्य, शौच, दम, क्षमा, वैयावृत्य, विनय, जिनपूजा, आर्जवं, सरागसयम, संयमासयम तथा जीवो और व्रतियोपर अनुकम्पा ये सब सातावेदनीयके आस्रवके हेतु हैं ॥ २५-२६ ॥

इस प्रकार उक्त प्रमाणोंसे स्पष्ट है कि हम प्रथम और द्वितीय उत्तरमें जो कुछ भी लिख आये हैं वह आगमका आशय होनेसे प्रमाण है ।

अपर पक्षने बोधप्राप्तका उद्धरण उपस्थित कर जो धर्मको दयाप्रधान वतलाकर अपने अभिमतकी सिद्धि करनी चाही है, वह युक्त नहीं है, क्योंकि जहाँ भी धर्मको दयाप्रधान कहा है वहाँ 'दया' पद मुख्यतया वीतरागभावका सूचक ही लिया गया है । यह इसीसे स्पष्ट है कि स्वयम्भूस्तोत्रमें अभिनन्दन जिनकी स्तुति करते समय उन्हें दयावधूका आश्रय करनेवाला तथा शान्ति जिनकी स्तुति करते समय उन्हें दयामूर्ति कहा गया है । जिन सहस्रनाम तो स्पष्टतः सर्वज्ञ वीतराग जिनकी स्तुति है । इसमें जिनदेवको दयाध्वज, महाकारुणिक, दयागर्भ, दयायाग और दयानिधि नामो द्वारा सम्बोधित किया गया है । जिनदेवके ये सब नाम अर्थगर्भ अर्थात् गुणनाम हैं । इससे भी यही सिद्ध होता है कि 'दया' यह शब्द जहाँ जिनागममें शुभ रागरूप पुण्यभावके अर्थमें आता है वहाँ वह वीतरागरूप धर्मके अर्थमें भी आता है । इसलिए बोध-प्राप्तके 'धम्मो दयाविसुद्धो' इस उल्लेखके आधार पर 'धर्म' पदका अर्थ मुख्यरूपसे वीतराग भाव ही लेना चाहिए, क्योंकि जिससे रागकी पुष्टि होती हो वह जिनागम ही नहीं हो सकता ।

धवल पुस्तक १३ के 'करुणाए जीवसहायस्स' इत्यादि उल्लेखका भी यही आशय है । तभी तो उसमें करुणाके कर्म जनित होनेका विरोध किया गया है । जो कर्मको निमित्त कर उत्पन्न नहीं होता वह तो मात्र निश्चय रत्नत्रयरूप आत्मपरिणाम ही हो सकता है ।

अपने अभिमतकी पुष्टिमें अपर पक्षने भावसंग्रहकी 'सम्मोद्वट्ठीपुण्ण' इत्यादि गाथा उपस्थित की है । यदि अपर पक्ष इसके अन्तिम चरणपर ध्यान दे तो नयविशेषसे कहे गये इस वचनका अर्थ सहज ही स्पष्ट हो जाय । आगममें व्यवहार रत्नत्रयकी व्यवहारसे मोक्षका हेतु वतलाया ही है । इस वचनसे उसी अभिप्रायकी पुष्टि होती है । अथवा सम्यग्दृष्टिका पुण्य दीर्घ ससारका कारण नहीं है, अल्प कालमें ही वह मोक्षका पात्र होगा यह आशय भी इस गाथाका हो सकता है ।

हेतु है, इसलिये उपचारसे उसे भी कर्मबन्धन हेतु कहा गया है। सुखमात्र बन्धन कारण है इसका निर्वहण करते हुए पचासितकर्ममें भी कहा है—

यः सुखमसुखदुःखिण्यः मार्गं शनो करति जदि जप्या ।

सो तेन हृषदि कइो पोमासकर्ममय विचरण ॥१४०॥

यदि आत्मा विकारी वर्तता हुआ उदीर्य सुख-असुख भावको बरता है तो वह उस भावके प्रिय-ते माना प्रकारके पुद्गल कर्मसे बद्ध होता है ॥१४०॥

इससे सुख परिणाम करनेका क्या फल है तत्का सहज पता लग जाता है ।

वह अपर पक्ष द्वारा अपने द्वितीय पक्षमें उपस्थित किया गया एक उदाहरण है जिसका अर्थ हमने दो भावमय प्रमाणोंके प्रकाशमें स्पष्टीकरण किया है। अपर पक्ष द्वारा उपस्थित किये गये प्रमाणों विचयमें भी इसी प्रकार स्पष्टीकरण मान लेना चाहिए। हमारी तो बुद्धि सदा काळी उत्पत्तिमर्तकी रही है और रहेगी। इसका विचार तो अपर पक्षको ही करना है कि कोई भी विनवाणीका फल महान् वापस और महान् कर्मोंके अवशिष्टेष्वे किये गये कर्मको उही कर्ममें सहज न कर उस सर्वथा कर्ममें कर्म स्वीकार करता है ? इसका हमें विशेष अन्तर्बर्ण है ।

हमने तो बीजवशा किन्तु अपेक्षासे सुखमात्र है और किन्तु अपेक्षासे नीतराप मान है, यात्र इसका अन्तर्पिच्छे उत्तरोत्तरे ब्रह्मात्मा किया। यदि अपर पक्ष उसे हमारप मूल विपक्षको ध्रुव बिना विचयान्तरमें प्रवेश करता मानता है तो उसके ही मानना रहे, उसकी इच्छा। किन्तु जिसका हमने पिछले उत्तरोंमें निर्वहण किया है वह हमारप विचयान्तरमें प्रवेश करना नहीं है, अपि तु मूल प्रसक्तका स्पष्टीकरणमान है ।

बीजवशा स्वतन्त्र कोई इच्छा नहीं है। वह बीजमय परिणाम है जो तपविशेषसे सुख भी है। तत्का है और सुख भी। पुण्यार्थव्यवस्थापन आदि आत्मीय प्रमाणों द्वारा इसीका स्पष्टीकरण किया गया है कि यदि बीजवशाको मूल परिणामका किया जाता है तो उसका अन्तर्भाव मानस और कर्मवत्त्वमें होता है और उसे सुख परिणामकम किया जाता है तो उसका अन्तर्भाव संवर, निर्वहण और मोक्ष उत्पन्न होता है। अपर पक्ष इसे निविदावस्त्वमें स्वीकार करके नहीं इस प्रयासका फल है। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए प्रवचनकारों किया है—

सुखवारिण्यामो पुण्यं असुखो मार्गं तं मयियमन्नेसु ।

परिणामो जन्ममयी हुषटन्तवकार्णं समये ॥१४१॥

परके प्रति क्षुम परिणाम पुण्य है और अक्षुम परिणाम पाप है ऐसा विनेन्द्रदेवने कहा है। तथा जो परिणाम अन्यको छत्रकर नहीं होता है उस क्षान्तिमें सुखके क्षयका कारण कहा है ॥१४१॥

हमने पिछले उत्तरमें इसी विचारको समर्थन रखकर दूसरी बीजवशी वशाको पुण्यभाव और स्वरा-को नीतराप मान कहा है। सुखमात्रका फल कर्मात्मक है और सुखभावका फल कर्मविरोध है, इसके लिये प्रवचनकार माना १३६ तथा १४३ पर बुद्धिपत कीविए ।

यदा कइो कइया कइो या अनुकम्पा कइो हव तीगोत्र वाक्य एक ही है। मार्गार्थ अनुकम्पा प्रवचनकारों बीजोंमें की गई अनुकम्पाको सुखोपवीन वतताते हुए लिखते हैं—

जो जाणदि जिणिंदे पेच्छदि सिद्धे तहेव अणगारे ।

जीवेसु साणुकपो उवओगो सो सुहो तस्स ॥१५७॥

जो जिनेन्द्रको जानता है, सिद्धो तथा अनगारोकी श्रद्धा करता है और जीवोंके प्रति अनुकम्पायुक्त है उसका वह शुभोपयोग है ॥१५७॥

यदि अपर पक्ष कहे कि हम इन सब प्रमाणोंको प्रकृतमें उपयोगी नहीं मानते । हमें तो ऐसा प्रमाण दीजिए जिसमें स्पष्टरूपसे दयाका उल्लेख हो और उसे आसन्न भाव बतलाया गया हो तो इसके लिये तत्त्वार्थ-सारके आसन्न प्रकरणके इस वचन पर दृष्टिपात कीजिए —

दया दानं तप शीलं सत्य शौचं दम क्षमा ।

वैयावृत्य विनीतिश्च जिनपूजार्जव तथा ॥ २५ ॥

सरागम्यमश्चैव संयमाम्यमस्तथा ।

भूतव्रत्यनुकम्पा च सद्देहासन्नवहेतव ॥ २६ ॥

दया, दान, तप, शील, सत्य, शौच, दम, क्षमा, वैयावृत्य, विनय, जिनपूजा, आर्जव, सरागसयम, संयमासयम तथा जीवो और व्रतियोपर अनुकम्पा ये सब सातावेदनीयके आसन्नवके हेतु हैं ॥ २५-२६ ॥

इस प्रकार उक्त प्रमाणोंसे स्पष्ट है कि हम प्रथम और द्वितीय उत्तरमें जो कुछ भी लिख आये हैं वह आगमका आशय होनेसे प्रमाण है ।

अपर पक्षने बोधप्राभृतका उद्धरण उपस्थित कर जो धर्मको दयाप्रधान बतलाकर अपने अभिमतकी सिद्धि करनी चाही है, वह युक्त नहीं है, क्योंकि जहाँ भी धर्मको दयाप्रधान कहा है वहाँ 'दया'-पद मुख्यतया वीतरागभावका सूचक ही लिया गया है । यह इसीसे स्पष्ट है कि स्वयम्भूस्तोत्रमें अभिनन्दन जिनकी स्तुति करते समय उन्हें दयावधूका आश्रय करनेवाला तथा शान्ति जिनकी स्तुति करते समय उन्हें दयामूर्ति कहा गया है । जिन सहस्रनाम तो स्पष्ट सर्वज्ञ वीतराग जिनकी स्तुति है । इसमें जिनदेवको दयाध्वज, महाकारुणिक, दयागर्भ, दयायाग और दयानिधि नामों द्वारा सम्बोधित किया गया है । जिनदेवके ये सब नाम अर्थगर्भ अर्थात् गुणनाम हैं । इससे भी यही सिद्ध होता है कि 'दया' यह शब्द जहाँ जिनागममें गुम रागरूप पुण्यभावके अर्थमें आता है वहाँ वह वीतरागरूप धर्मके अर्थमें भी आता है । इसलिए बोध-प्राभृतके 'धम्मो दयाविसुद्धो' इस उल्लेखके आधार पर 'धर्म' पदका अर्थ मुख्यरूपसे वीतराग भाव ही लेना चाहिए, क्योंकि जिससे रागकी पुष्टि होती हो वह जिनागम ही नहीं हो सकता ।

घवल पुस्तक १३ के 'करुणाए जीवसहावस्स' इत्यादि उल्लेखका भी यही आशय है । तभी तो उसमें करुणाके कर्म जनित होनेका विरोध किया गया है । जो कर्मको निमित्त कर उत्पन्न नहीं होता वह तो मात्र निश्चय रत्नत्रयरूप आत्मपरिणाम ही हो सकता है ।

अपने अभिमतकी पुष्टिमें अपर पक्षने भावसंग्रहकी 'सम्माद्वट्ठीपुण्ण' इत्यादि गाथा उपस्थित की है । यदि अपर पक्ष इसके अन्तिम चरणपर ध्यान दे तो नयविशेषसे कहे गये इस वचनका अर्थ सहज ही स्पष्ट हो जाय । आगममें व्यवहार रत्नत्रयको व्यवहारसे मोक्षका हेतु बतलाया ही है । इस वचनसे उसी अभिप्रायकी पुष्टि होती है । अथवा सम्यग्दृष्टिका पुण्य-दीर्घ ससारका कारण नहीं है, अल्प कालमें ही वह मोक्षका पात्र होगा यह आशय भी इस गाथाका हो सकता है ।

‘तथा च अमृतवन्द्यमूर्तिर्नै जो असयत मम्पद्दृष्टि, मयमागयभी एव सगगमयतके मिथित भावोको अपनी प्रज्ञा छैनीसे भिन्न-भिन्न करते हुए रागाश और रत्नत्रयाश द्वारा कर्मके बन्धन और अवन्धनकी सुन्दर व्यवस्था पुरुषार्थसिद्धयुपाय ग्रन्थके तीन श्लोकोमें की है उनमें एक अखण्डित मिश्रित भावका विश्लेषण समझानेके लिए प्रयत्न किया गया है। यह मिश्रित अखण्ड भाव ही शुभ भाव है, अतः उससे आत्मव-बन्ध भी होता है तथा सवर-निर्जरा भी होती है।’

अपने इस अभिप्रायकी पुष्टिके लिये अपर पक्षमें भोजन, काढा और कर्मको दृष्टान्त रूपमें उपस्थित किया है। किन्तु उनका यह सब कथन वस्तुस्वरूपको स्पष्ट करनेवाला न होनेसे प्रकृतमें ग्राह्य नहीं है। खुलामा इस प्रकार है—

सर्व प्रथम विचार यह करना है कि आचार्य अमृतचन्द्रने रागाश और रत्नत्रयाशको भिन्न-भिन्न क्यों बतलाया। आचार्य श्री कुदकुन्द समयसारमें लिखते हैं—

जीवो यधो य तहा छिज्जति सलक्खणेहि णियण्हि ।

पण्णात्तेदणण उ छिण्णा णाणत्तमावण्णा ॥२९४॥

जीव और बन्ध ये दोनों निरिचित अपने-अपने लक्षणों द्वारा बुद्धिरूपी छैनीमें इस तरह छेदने चाहिए कि जिन तरह छेदे हुए वे दोनों नाना हो जाय ॥२९४॥

इसकी टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

आत्मा और बन्धके द्विधा करनेरूप कार्यमें कर्ता आत्माके करण सम्बन्धी विचार करनेपर निश्चयत अपनेसे भिन्न करणका अभाव होनेसे भगवती प्रज्ञा ही छेदनात्मक करण है। उसके द्वारा छिन्न हुए वे दोनों नानापक्षोंको अवश्य ही प्राप्त होते हैं। इसलिए प्रज्ञा द्वारा ही आत्मा और बन्ध भिन्न-भिन्न किये जाते हैं।

शका—आत्मा और बन्ध चेत्य-चेतकभावके कारण अत्यन्त प्रत्यासन्न होनेसे एकीभूत है तथा भेदविज्ञानका अभाव होनेके कारण वे एक चेतक ही ही ऐसे व्यवहारको प्राप्त होते हैं, अतः उनका प्रज्ञाके द्वारा छेदना कैसे शक्य है ?

समाधान—आत्मा और बन्धके नियत स्वलक्षण है, उनकी सूक्ष्म अन्त सन्धिमें प्रज्ञारूपी छैनीको सावधान होकर पटकनेसे उनको छेदा जा सकता है ऐसा हम जानते हैं।—गाथा २९४ की टीकाके कुछ अंशका अर्थ।

ऐसा करनेका फल (प्रयोजन) क्या है इसका स्पष्टीकरण करते हुए गाथा २९५ की टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

आत्मा और बन्धको प्रथम तो उनके नियत स्वलक्षणोंके ज्ञान द्वारा सर्वथा ही छेदना चाहिए। तत्पश्चात् रागादिलक्षणवाले समस्त बन्धको तो छोड़ना चाहिए और उपयोग लक्षणवाले शुद्ध आत्माको ही ग्रहण करना चाहिए। आत्मा और बन्धके द्विधा करनेका वास्तवमें यही प्रयोजन है कि बन्धके त्यागसे शुद्ध आत्माका ग्रहण हो जाय।

अत्यन्त प्रत्यासन्न दो को भिन्न-भिन्न करनेकी यह रीति है। एकमात्र इसी पद्धतिसे दोको भिन्न-भिन्न जाना जाता है। जो उत्पाद है वही व्यय है ऐसा होनेपर भी लक्षण भेदसे आगममें उन्हें दो बतलाया है।

(भास्वमीमासा कारिका ३५।) प्रकृतमें आचार्य समुत्पत्तये इतो व्यापते पुष्पाभिस्तुभुपायमे 'देनातेन विमुक्ति' इत्यादि वचन मिले हैं।

राजका कारण कर्मोपाधिसे संयुक्त होकर परिणामता है और निश्चय रत्नवत्तका कारण ज्ञानक स्वभाव ज्ञानाभेदात्मकता द्वारा उत्पन्न होकर परिणामता है। राजका (सुभासुभय) कक्षय पदमय वचन करता है और रत्नवत्तका कक्षय सुख चैतन्यका स्वभाव प्रकाशमान है। राजका वत्त संसारकी परिणती है और निश्चय रत्नवत्तका वत्त सुख ज्ञानाभेदी प्राप्ति है। इस प्रकार कारणमेव, कक्षयमेव और कार्यमेवसे वे दोनों निश्चय-निश्चय हैं, एक नहीं है। ऐसी व्यवस्थामें हमें निश्चित कहकर योगीका कार्य आत्मन और वत्त तथा संवर और निर्बन्ध मानना संगत नहीं है।

अब कि अगर वत्त हैं उन्हें निश्चित स्वीकार करता है तो इससे वे ही वत्त सुख ही होते हैं। इससे तो वे दोनों वत्त मिले हुए सहीसे दीखते हैं। एक नहीं है वही सिद्ध होता है। और अब कि वे दोनों एक नहीं हैं, वो है तो उनके वो होनेका कारणमेव कार्यमेव और कक्षयमेव भी अगर वत्तको निश्चित रूपमें स्वीकार कर लेना चाहिए। स्पष्ट है कि सुभासुभयका कार्य निश्चयसे एकमात्र ज्ञान और वत्त है तथा निश्चय रत्नवत्तका कार्य एकमात्र संवर और निर्बन्ध तथा वत्तमें वीर्य ही वही सिद्ध होता है।

एक बात और है कि राजभाव और राजापर्याय चिह्नार्थ संयुक्त और विभावभाव होनेसे स्वयं वत्तस्वरूप हैं। ऐसी व्यवस्थामें यह संवर और निर्बन्धका हेतु कैसे हो सकता है, अर्थात् त्रिकाक्षमें सही हो सकता। संवर और निर्बन्धका हेतु वही हो सकता है जो स्वयं संवर-निर्बन्धास्वरूप है। फिर भी अगर वत्त निश्चयसे राजको वत्त संवर और निर्बन्धका हेतु मानना चाहता है तो उसका यह मानना राजको संवर निर्बन्ध और योगस्वरूप मानना ही कहा जानना क्योंकि ज्ञानका ऐसा अभिप्राय है कि निश्चयसे जो निश्चय हेतु होता है वह स्वयं उत्पत्तस्वरूप ही होता है। किन्तु वहाँ बिटने वत्तमें वीर्यवत्तता उत्पन्न होती है वह वत्तमें वत्तमें राजका ज्ञान होकर ही उत्पन्न होती है वत्त राज निश्चयसे वीर्यवत्तताको त्रिकाक्षमें उत्पन्न नहीं कर सकता ऐसा ही वहाँ निर्बन्ध करना चाहिए। फिर भी ज्ञानमें जो राजको निश्चय रत्नवत्तका व्यवहारवत्तसे हेतु कहा गया है वह वत्तवत्तस्वरूप ही कहकर उत्पन्न ही कहा गया है। निश्चित रत्नवत्तके प्राप्त निश्चित राजाके वत्तमें कोई वत्त नहीं यह ज्ञान करना ही इसका प्रयोग है। इसी वत्तको स्पष्ट करती हुए व्यवहार कक्षमें कहा है—

राजवत्तवत्तवत्तैः कर्मविपरिणामित्वं सम्यक् न सा
कर्मज्ञानसमुत्पत्तौभिः विहितत्तावत्त काचित्कतिः।
किन्त्वपि समुत्पत्तवत्तवत्तौ वत्तवत्त वत्तवत्त
वीर्यवत्तवत्तवत्तवत्त वत्तवत्त विमुक्तं वत्तः ॥ ११ ॥

अब एक ज्ञानकी कर्मविपरिणामिता वत्तवत्तौ पूर्णवत्तौ नहीं प्राप्त होती तबतक कर्म और ज्ञानका समुत्पन्न भी विहित है, वत्तमें कोई वत्त या विरोध नहीं। किन्तु इस व्यवस्थामें भी भास्वामें व्यवस्थाने जो कर्म वत्त होता है वह तो वत्तका हेतु है और पर वत्त-वत्तवत्त स्वयं वत्त जो परम ज्ञान है वह एक ही वत्तवत्त होता है ॥ ११ ॥

इस प्रकार पूर्वोक्त कक्षमे अगर वत्तके इस वत्तका व्यवहार हो जाता है कि वत्तवत्त वत्तवत्तवत्त वत्तवत्त और रत्नवत्तवत्तवत्त भी निश्चित वत्तवत्त है वह ज्ञान और वत्तवत्त भी हेतु है तथा संवर और

निर्जराका भी हेतु है। किन्तु इससे यही सिद्ध होता है कि जो रागाश है वह एकमात्र आस्रव और बन्धका हेतु है और जो रत्नत्रयाश है वह सवर और निर्जराका हेतु है।

यह तो अपर पक्षने भी स्वीकार कर लिया है कि रागाश १०वें गुणस्थानके अन्त तक पाया जाता है ऐसी अवस्थामें वह रागाश और रत्नत्रयाशके मिश्रित रूप शुभभावको छठे गुणस्थान तक ही क्यों स्वीकार करता है, आगे क्यों स्वीकार नहीं करता? यदि वह कहे कि आगे ध्यानकी भूमिका है, इसलिए वहाँ पर लक्ष्यसे बुद्धिपूर्वक रागकी प्रवृत्ति नहीं पाई जाती है। अतः वहाँ रागाश एकमात्र बन्धका ही हेतु है। तब तो इससे यही सिद्ध होता है कि अबुद्धिपूर्वक जितना भी रागाश है वह तो मात्र बन्धका कारण है ही। बुद्धिपूर्वक राग भी बन्धका ही कारण है। और इस कथनसे यह तथ्य सुतरा फलित हो जाता है कि रत्नत्रयाश स्वयं आत्मस्वरूप होनेसे अणुमात्र भी बन्धका हेतु नहीं।

अपर पक्षने अपने विचारोंके समर्थनमें एक भोजनका उदाहरण दिया है और दूसरा काढ़ेका उदाहरण दिया है। किन्तु ये उदाहरण ही इस बातका समर्थन करते हैं कि भोजनमें या काढ़ेमें जिन तत्त्वोंका समावेश होता है उनसे उन्हीं तत्त्वोंकी पुष्टि होती है। उदाहरणार्थ काढ़ेमें कफ क्षयकारक द्रव्यका समावेश करने पर ही उस काढ़ेके पान करने पर कफकी हानि होती है, अन्यथा नहीं होती। इससे सिद्ध है कि प्रत्येक तत्त्व अपना-अपना ही कार्य करता है, अन्यका नहीं। कर्मशास्त्र भी इसी आशयका समर्थन करता है। बारहवें गुणस्थानमें ज्ञानावरणका उदय है। पर उससे मोह या रागपर्यायकी उत्पत्ति त्रिकालमें नहीं हो सकती। कर्मका विपाक किस प्रकार होता है इसका ज्ञान कराते हुए तत्त्वार्थसूत्र अ० ८ सू० २२ में बतलाया है—‘स यथानाम।’ जिस कर्मका जो नाम है, उसके अनुसार ही उसका फल होता है। इससे सिद्ध है कि जिसका जो कार्य है उससे उसी कार्यकी निष्पत्ति होती है, अन्यके कार्यकी निष्पत्ति होना त्रिकालमें सम्भव नहीं। फिर भले ही वे मिलकर ही क्यों न रहें। किन्तु करेंगे अपना-अपना ही कार्य। इसी प्रकार रागभाव और रत्नत्रयके विषयमें भी जान लेना चाहिए।

अपर पक्षने चौथेसे लेकर सातवें गुणस्थान तकके परिणामको मिश्रगुणस्थानके परिणामके समान बतलाते हुए लिखा है कि ‘उन गुणस्थानोंमें सम्मिलित एक विचित्र प्रकारका परिणाम होता है जैसा कि मिश्र गुणस्थानमें सम्यक्त्व तथा मिथ्यात्वभावसे पृथक् विचित्र प्रकारका परिणाम होता है, उस मिश्र गुणस्थानके विचित्र मिश्रित परिणाममें श्रद्धा अश्रद्धाका क्रियात्मक विभाजन अशक्य होता है। तदनुसार शुभ परिणतिकी मिश्रित अवस्था हुआ करती है जिससे कि कर्मबन्ध, कर्मसवर और कर्मनिर्जरा ये तीनों कार्य एकसाथ हुआ करते हैं।’ किन्तु अपर पक्षका यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि इससे पूरी मोक्षमार्गकी व्यवस्था ही गड़बड़ा जाती है। जो कर्मशास्त्रका साधारण जानकार भी होगा वह भी ऐसे विचित्र कथनको त्रिकालमें स्वीकार नहीं करेगा।

यह तो सभी जानते हैं कि तीसरे गुणस्थानमें कारण एक है—सर्वधाति मिश्र प्रकृतिका उदय। तदनुसार उसका कार्य भी एक है—मिश्र परिणाम। इसलिए उसे अशक्यविवेचन कहा है। गोम्मटसार जीवकाण्डमें कहा भी है—

सम्मामिच्छुदयेण य जत्त तरसब्बधादिकज्जण ।

ण य सम्म मिच्छ पि य सम्मिस्सो होदि परिणामो ॥२१॥

आरम्भपर सर्वशक्ति के कायस्वरूप सम्प्रतिष्ठापन के सबसे जो सम्प्रत्यक्ष भी नहीं है, सिम्बल भी नहीं है ऐसा सम्मिश्र परिणाम होता है ॥२१॥

किन्तु यह स्थिति यतुर्बाह्य पुनस्त्वानोमें आधोपधमिक भावोकी नहीं है। नहीं कारणसेके अनुसार कार्यमेवका सामयमें स्पष्ट उत्प्रेक्षा दृष्टिगोचर होता है। उदाहरणस्वरूप वैश्व सम्प्रत्यक्षको जीविए। इसे वैश्व इसलिये कहा जाता है, क्योंकि इसमें सम्प्रत्यक्ष प्रकृतिका सबम बना रहता है। और सम्प्रत्यक्ष इसलिये है, क्योंकि यह विपरीत आदि यह प्रकृतिबोके समयाभासी शाय और लक्ष्यस्वरूप उपक्रमसे होता है। अब विचार कीजिए कि क्या वैश्व सम्प्रत्यक्षकी तुलना सिध पुनस्त्वानके सिधमात्रते की जा सकती है? दोनोंका लक्षण भिन्न है। सिध पुनस्त्वानका सिधमात्र सर्वशक्ति प्रकृतिके सबसे होनेके कारण विचार नाम है। और वैश्व सम्प्रत्यक्ष सर्वशक्ति प्रकृतिबोके साधोपधमसे होनेके कारण आरम्भका स्वभावभाव है। इसी प्रकार पाँचवें पुनस्त्वानके विरताविरत परिणामकी स्थिति है। यहाँ आरम्भकाभावभाव कयाका सबम नहीं है, इसलिये दो विरत भाव है और प्रत्याख्यानावरण कयाका सबम है, इसलिये अविरतभाव है। उदाहरण इनके कय भी पुनस्त्वानके देखे जाते हैं। विरतमात्रके कारण यह भीव वसुधैवकुटीर विरत रहता है और अविरतभावके कारण स्थावर हिसाका स्थाव नहीं कर पाता। इस प्रकार अब नहीं कार्यमेव है तो सबसे होनेवाले फलमें भी मेव हो जाता है। बिठने बंधमें आरम्भस्थितिकय चारित्र प्रकट हुआ है वसुधैव कुटीरमेव है इसलिये सब-निर्बन्ध है और बिठने बंधसे अविरतभाव है वसुधैव कुटीरमेव आरम्भ-भाव है। इसलिये यतुर्बाह्य पुनस्त्वानोके आधोपधमिक भावोकी सिध पुनस्त्वानके सिधमात्रके साथ तुलना करना सर्वथा असंभव है। सिध पुनस्त्वानका सिधमात्र यहाँ अव्ययविवेचन है, यहाँ यतुर्बाह्य पुनस्त्वानोमें आधोपधमिकमात्र सम्प्रतिष्ठापन है।

अपर पक्षका कहना है कि जोमेवे सातवें पुनस्त्वान तक धृजोपयोगी ही होता है। अन्य कोई धृजोपयोगी आदि सब पुनस्त्वानोमें नहीं होता। किन्तु यह कथन भी युक्त नहीं क्योंकि यतुर्बाह्य पुनस्त्वानोमें आरम्भानुवृत्ति होती है। यही यह मानना आवश्यक है। वृद्धवृद्धसंघर्षमें बाबा ४० की टीकामें लिखा है—

एव द्विविधमपि विविक्तस्वर्गचित्वात्मकपरमप्राप्तेन मुनिः प्राप्नोति ।

उक्त दोनों प्रकारके योगमार्गको मुनि विविक्त स्वरचितित्वरूप परम ध्यानके द्वारा प्राप्त करता है। यह सम्प्रत्यक्षपरिक्रम प्रकरण है। इसलिये यहाँ मुनिको लक्ष्य कर कथन कथन किया गया है। इससे विदित होता है कि विविक्त स्वरचितित्वरूप परम ध्यान मुनिके निगमसे होता है।

इसी आदर्शत्वकी ४९वीं बाबा में 'आनिस्त' पर आया है। इसकी व्याख्या करते हुए टीकामें लिखा है—

इत्युपबद्धिमानिरोषकञ्चनपरिचं करण भवति ? 'आनिस्त' निश्चरलक्षणात्मकानुपपत्तिः ।

टीका—उपम क्रियाविरोधकयाच चारित्र किसके होता है ?

समाधान—आनीके अर्थात् निश्चय रत्नप्रयत्नक लक्ष्य आनीके होता है।

इन प्रमाणोंसे हम जानते हैं कि सातवें पुनस्त्वानमें मुनिके धृजोपयोगी नियमसे होता है। क्योंकि यहाँ पर बाह्य विषयमें शुभाशुभ कथन-अथ व्यापारकय द्विआध्यात्मिकता तथा भीतर शुभाशुभ आध्यात्मिक निष्कर्षकय द्विआध्यात्मिकता सर्वथा निरोध होकर यह आत्मा निष्कर्म निरव निरंजन विपुल आनन्दस्थिति द्वारा

अपने आत्मामें तन्मय होकर परिणम जाता है। इसीका नाम परम ध्यान है और इसीका नाम आत्मानुभूति है। ऐसी आत्मानुभूति यदि मुनिके न हो तो वह मुनि कहलानेका पात्र नहीं।

किन्तु ज्ञानी यह सज्ञा तो सम्यग्दृष्टिको भी है। कोई अपने आत्माको न जाने (न अनुभवे) और रागके परवश हुआ बाह्य विषयोंमें ही इष्टानिष्ट या हेयोपादेय वृद्धि करता रहे तो वह सच्चा ज्ञानी नहीं। ज्ञानीका लक्षण ही यह है कि जो ज्ञान स्वभावस्वरूपसे परिणमता है वह ज्ञानी। और इसके विपरीत जो रागस्वभावरूपसे परिणमता है वह अज्ञानी। ज्ञानी यह सम्यग्दृष्टिको सज्ञा है और अज्ञानी मिथ्यादृष्टिको कहते हैं। सर्वार्थसिद्धि अ० १ सू० ३२ में कारणविपर्यास, भेदाभेदविपर्यास और स्वरूपविपर्यास इन तीनोंका निर्देश किया है। इससे स्पष्ट ज्ञात होता है कि सम्यग्दृष्टिको कारणविपर्यास, भेदाभेदविपर्यास और स्वरूपविपर्यास नहीं होता। वह परसे भिन्न आत्मस्वरूपको यथावत् जानता है और परद्रव्य-भावोंसे भिन्न जाननक्रियारूप आत्माका परिणमना इसीका नाम आत्मानुभूति है। स्पष्ट है कि ऐसी आत्मानुभूति सम्यग्दृष्टिके भी होती है जिसे शुभोपयोग कहना उपयुक्त नहीं है, क्योंकि शुभोपयोगका विषय पर पदार्थ है। आत्मानुभूति उससे भिन्न है। अतएव सिद्ध हुआ कि चतुर्थादि गुणस्थानोंमें भी शुद्धोपयोग होता है।

अपर पक्ष कहेगा कि चतुर्थादि गुणस्थानोंमें शुद्धोपयोग होता है इसका आगममें कहाँ निर्देश है? समाधान यह है कि चतुर्थादि गुणस्थानोंमें धर्मध्यान बहुलतासे होता है और आत्मानुभूति दीर्घकाल वाद अल्प होती है, इसलिए इन गुणस्थानोंमें उसका निर्देश नहीं किया। इसी विषयको स्पष्ट करते हुए पण्डित-प्रवर टोडरमलजी अपनी रहस्यपूर्ण चिट्ठीमें लिखते हैं—

यहाँ प्रश्न—जो ऐसे अनुभव कौन गुणस्थानमें कहे हैं ?

ताका समाधान—चाँये ही से होय है, परन्तु चाँये तो बहुत कालकं अन्तरालमें होय है और ऊपरके गुणधाने शीघ्र-शीघ्र होय है।

बहुरि प्रश्न—जो अनुभव तो निर्विकल्प है तहाँ ऊपरके और नीचेके गुणस्थाननिमें भेद कहा ?

ताका उत्तर—परिणामनकी मग्नता विषय विशेष है। जैसे दीय पुरुष नाम ले हैं अर दो ही का परिणाम नाम विसै है, तहाँ एक कै तो मग्नता विशेष है अर एक कै स्तोक है तैसे जानना।

इससे स्पष्ट है कि चाँयेसे सातवें गुणस्थान तक केवल शुभोपयोग ही होता है ऐसा जानना-समझना मिथ्या है। इतना अवश्य है कि इन गुणस्थानोंमें जो आत्मानुभूति होती है उसे धर्मध्यान ही कहते हैं, शुक्ल-ध्यान नहीं। शुक्लध्यानमें एक मात्र शुद्धोपयोग ही होता है, परन्तु धर्मध्यानमें शुभोपयोग भी होता है और शुद्धोपयोग भी यही इन दोनोंमें विशेषता है।

चतुर्थादि गुणस्थानोंमें शुभोपयोगके कालमें उससे आस्रव वन्ध तथा सवर-निर्जरा दोनों होते होंगे ऐसा कहना भी ठीक नहीं, क्योंकि तब आत्मामें जो सम्यग्दर्शनादिरूप विशुद्धि होती है इसके कारण सवर-निर्जरा होती है और शुभोपयोगके कारण आस्रव-वन्ध होता है। तथा जब आत्मानुभूति होती है तब इसके कारण सवर-निर्जरा होती है और अवुद्धिपूर्वक रागके कारण आस्रव-वन्ध होता है। इससे एक कालमें एक ही उपयोग होता है यह व्यवस्था भी बन जाती है और किसका कौन यथार्थ कारण है इसका भी ज्ञान हो जाता है।

अपर पक्षका कहना है कि एक कारणसे अनेक कार्य होते हुए देखे जाते हैं। समाधान यह है कि शुभोपयोग सवर-निर्जराका विरोधी है। पञ्चास्तिकाय गाथा १४४ की टीकामें बतलाया है—

सुमासुमहरिण्यमविरोधः संहरः ।

सुम और अमुम परिणामका विरोध करना संहर है ।

इसी तथ्यको और भी स्पष्ट करते हुए पञ्चासिक्कय वाचा १२४ य कहा है—

अस्त न विज्जति रागी दीसी मोहो व सप्पदप्पेसु ।

आत्मवदि सुह असुहं समसुहदुक्खस्स भिक्खुस्स ॥ १२५ ॥

जिसका सब इच्छोमें राग द्वेष या मोह परिणाम नहीं है सुख-दुःखमें सम परिणामवामें उठ भिक्खु सुम और असुम कर्मका आलस नहीं होता ॥ १४२ ॥

इसलिए सुमोपयोगसे संहर निर्भररूप कार्य मागना योग्य नहीं है ।

अपर पक्षका कहना है कि 'पहला गुणस्थानवर्ती मिथ्यावृत्ति बीच जब सम्बन्धके सम्मुख होता है तब गुण परिणामके अभावमें भी असम्बन्धगुणी निर्भर स्थितिकावकाश और अनुवापकावकाश करता ही है । तत्त्वत् सुमोपयोग्य पुण्यवा प्रत्येक भाव कर्मसंबन्ध, कर्म-निर्भर कर्मवत्त्वप हीनों कर्म प्रसिद्धन किया करता है । अतः जीववत्ता वाग पूजा वष आदि कार्य गुणस्थानानुसार संहर, निर्भरके ही निर्भर वा कारण है ।

समाधान यह है कि प्रथम गुणस्थानमें इस जीवके परब्रह्म-भावोंसे मिल आत्मत्वभावके सम्मुख होनेपर जो विमुक्ति उत्पन्न होती है वह विमुक्ति ही असम्बन्धगुणी निजरा आत्मिका कारण है, परब्रह्म-भावोंमें प्रकृत बुद्धा अनुमोपयोग परिणाम नहीं । यह बीच जब कि मिथ्यावृत्ति है, ऐसी अवस्थामें उसके इन्द्रोत्पत्तिके समाग सुमोपयोग कहना भी उपयुक्त नहीं है । फिर भी वहाँपर जो भी विरोधवा देखी जाती है वह आत्मत्वभाव सम्मुख हुए परिणामका ही फल है ।

अपर पक्षके बचा बर्ण है इसकी वृत्तिमें स्वात्मिकाधिकेमानुपेक्षा असन्धी टीका नियमसार वाचा ९ की टीका आत्मानुवाचन यद्वस्तिरुक्त आचार्य बुद्धबुद्धकृत आरामानुपेक्षा मानपाहुव बीजपद्म और मुख्य-राज्याके अनेक प्रभाव उपस्थित किये हैं । किन्तु कम सब प्रमाणोंसे यही प्रस्थापन होता है कि जो नियम दिया अर्थात् बीजपदपरिणाम है वही आत्माका वचार्थ बर्ण है, सत्य परिणाम आत्माका वचार्थ बर्ण नहीं है, फिर बाढ़े वह सब परिणाम ही वृत्तवत् ही अन्य कुछ भी नहीं न हो । सत्यमान होनेसे यह बीजका निरवयवत्व वचार्थ बर्ण नहीं हो सकता क्योंकि मोह राग और द्वेषरूपसे परिणत हुए बीजके नाम प्रकार का वच होता है, इसलिए उनका वय करना ही उचित है । प्रवचनधारमें इसी अविद्याको व्यक्त करते हुए किता भी है—

मोहेन व रागेन व दोषेन व हरिण्यस्स बीजरस ।

आवदि विविहां र्थो कम्हा ते संतपह्वन्वा ॥८७॥

मोहेसे रागसे और दोषसे परिणत हुए बीजके विविध प्रकारका वच होता है, इसलिए उन्हें उच्छेदित करना चाहिए ॥८७॥

अतएव हर बीजोंसे किये कये कबनामान वा ब्रह्मात्मको वच जाननेके प्रति ज्ञानी जीवोंकी क्या वृत्ति होती चाहिए इसके लिए ब्रह्मसत्ताके इस वचनपर वृत्तिगत कीजिए—

अट्टे अज्जागहय करवामाभी व असुव-विश्वसु ।

विश्वसु व अर्साग मोहस्सेवानि विमानि ॥८५॥

पदार्थोंका अयथाग्रहण, तिर्यञ्चो तथा मनुष्योंमें करुणाभाव और विषयोकी संपत्ति ये मोहके लक्षण हैं ॥ ८५ ॥

इसकी टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

पदार्थोंकी अयथातथ्य प्रतिपत्ति द्वारा तथा तिर्यंच और मनुष्यमात्र प्रेक्षायोग्य हैं फिर भी उनमें करुणावृद्धि द्वारा मोहको, अभीष्ट विषयोंके प्रसंगसे रागको और अनभीष्ट विषयोंमें अप्रीतिसे द्वेषको इस प्रकार इन तीन लिंगोंसे इन तीनोंको जानकर जैसे ही यह तीन प्रकारका मोह उत्पन्न हो वैसे ही उसे नष्टकर देना चाहिए। सस्कृत टीका ग्रन्थमें देखिए।

इसी गाथापर टीका करते हुए आचार्य जयसेन लिखते हैं—

शुद्ध आत्मादि पदार्थ यथास्वरूप अवस्थित हैं, फिर भी उन्हें विपरीताभिनिवेश वश अयथार्थरूपसे ग्रहण करना तथा मनुष्यों और तिर्यंचोंमें शुद्धात्मोपलब्धिलक्षण परम उपेक्षासयमके विपरीत करुणाभाव और दयाभाव करना अथवा व्यवहारसे करुणा नहीं करना यह दर्शनमोहका चिन्ह है। निर्विषय सुखके आस्वादे रहित बहिरात्मा जीवोका जो मनोज्ञ और अमनोज्ञ विषयोंमें प्रकर्षरूपसे ससर्ग होता है उसे देखकर प्रीति और अप्रीतिलक्षण चारित्रमोहसंज्ञावाले राग-द्वेष जाने जाते हैं। विवेकी जन उक्त चिन्हों द्वारा मोह, राग और द्वेषको जान लेते हैं। इसलिए उनका परिज्ञान होनेके अनन्तर ही निर्विकार स्वशुद्धात्मभावना द्वारा राग, द्वेष और मोहका नाशकर देना चाहिए। सस्कृत टीका मूलमें देखिए।

आशय यह है पर जीवोंके लक्ष्यसे उत्पन्न हुई दया शुभराग है, उसे आत्माका निश्चयधर्म मानना मिथ्यात्व है और व्यवहारधर्म मानना मिथ्यात्व नहीं है।

ज्ञानी जीवके कृपा या करुणाभावसे जीवोंमें अनुकम्पा होती है पर वह मन खेद ही है इसे स्पष्ट करते हुए पचास्तिकाय गाथा १३७की टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

कश्चिदुदन्यादिदु खप्लुतमवलोक्य करुणया तत्प्रातिचिकीर्षाकुलितचित्तत्वमज्ञानिनोऽनुकम्पा।
ज्ञानिनस्त्वधस्तनभूमिकासु विहरमाणस्य जन्मार्णवनिमग्नजगदवलोकनान्मनागमन खेद इति।

तृपादि दु खसे पीडित प्राणीको देखकर करुणाके कारण उसका प्रतीकार करनेकी इच्छासे आकुलित चित्त होना अज्ञानीकी अनुकम्पा है तथा जन्मार्णवमें निमग्न जगत्के अवलोकनसे किंचित् मन खेद होना यह सविकल्प भूमिकामें वर्तते हुए ज्ञानीकी अनुकम्पा है।

दया, करुणा, क्षमा, व्रत, सयम, दम, यम, नियम और तप इत्यादि शब्द निश्चय धर्मके अर्थमें भी आगममें प्रयुक्त हुए हैं और व्यवहार धर्मके अर्थमें भी प्रयुक्त हुए हैं। यह विवेकियोगा कर्तव्य है कि कहाँ किस अर्थमें इनका प्रयोग हुआ है इसे जानकर यथार्थका निर्णय करें। दोनोंको मिलाकर एक कहना और मानना उचित नहीं है।

अज्ञानीका शुभ और अशुभभाव बन्धका हेतु है ही। ज्ञानीका भी शुभ भाव पुण्यरूप और अशुभ भाव पापरूप होनेसे निश्चयसे एकमात्र बन्ध करानेवाला ही है। पुण्य और पापपदार्थका निर्णय करते हुए पचास्तिकाय गाथा १०८ की टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

शुभपरिणामो जीवस्य तन्निमित्त कर्मपरिणाम पुद्गलाना च पुण्यम्। अशुभपरिणामो जीवस्य तन्निमित्त कर्मपरिणाम पुद्गलाना च पापम्।

शुभाशुभपरिणामनिरोधः संहरः ।

शुभ और अशुभ परिणामका निरोध करना संहर है ।

इसी तत्त्वको और भी स्पष्ट करते हुए पञ्चास्तिक्यम नामा १२४ में कहा है—

अस्स ज बिगद्धि रागा दोसी मोहो व सम्मद्व्येसु ।

जातवदि सुह असुहं समसुहपुत्तस्य भित्तुस्स ॥ १२४ ॥

बिस्तका सब इच्छीये राग द्वेष या मोह परिणाम नहीं है । सुख-दुःख सम परिणामवाले उस विषये
शुभ और अशुभ कर्मका आशय नहीं होता ॥ १२४ ॥

इसलिए सुमोक्षयोग्य संहर निर्बिराज्य काय धारणा योग्य नहीं है ।

अगर ऐसा कहा जाय कि 'यह सब सुखस्वानवर्ती मिथ्यादृष्टि जीव जब तत्त्वस्वरूपके सम्मुख होता है तब
सुख परिणामके अभावमें भी अवस्थापतनुवी निर्बिरा स्थितिकापकषात और अनुदायकापकषात करता
ही है । तबए सुमोक्षयोग्य पुण्यका प्रत्येक भाव कर्मसंहर कर्म-निर्बिरा कर्मबन्धक्य तीनों कार्य प्रतिफल
किया करता है । अतः जीवदया वाग पुत्रा वत आदि कार्य सुखस्वप्नानुसार संहर, निर्बिराके भी निर्दि-
वाह कारण है ।

समाधान यह है कि प्रथम गुणस्वानामें इस जीवके परद्रव्य-आवासे भिन्न आत्मस्वभावके
सन्मुख होनेपर जो बिभुद्धि उत्पन्न होती है वह बिभुद्धि ही असम्भवातगुणी निर्बिरा आविर्भा
कारण है, परद्रव्य-आवासेमें प्रवृत्त हुआ अनुसोपयोग परिणाम नहीं । यह जीव जब कि मिथ्यादृष्टि है,
ऐसी अवस्थामें उसके सुदोषयोगके समान सुसोपयोग कहा भी उपयुक्त नहीं है । फिर भी बहोपर जो भी
विरोधता देखी जाती है वह आत्मस्वभाव सम्मुख हुए परिणामका ही लक्ष्य है ।

अगर पहले बता कर्म है इसकी पुष्टिमें स्वाधिकारिकेमानुसारा उसकी टीका नियमसार भाषा ९ को
टीका आरामानुशासन यष्टितिक्य आचार्य मुक्तमुक्तवत् आचरमानुसारा आचरमानुसारा जीवपक्ष और मुक्त-
पक्षवाले अनेक प्रमाण उपस्थित किये हैं । किन्तु हम सब प्रमाणोंसे यही प्रकटित होता है कि जो निश्चय
हवा अर्थात् बीतराजपरिणाम है वही आरामानुसारा कर्म है, अतः परिणाम आरामका कर्मार्थ कर्म नहीं है,
फिर चाहे वह वत परिणाम हो वृत्तवया हो अन्य कुछ भी न हो । अतः परिणाम होनेसे वह जीवका
निरवस्थस्वरूप कर्मार्थ कर्म नहीं हो सकता बल्कि मोह, राग और द्वेषरूपसे परिणत हुए जीवके माना प्रकार
का बन्ध होता है, इसलिए जगत्का सब करना ही स्थित है । प्रकृतसारमें इसी अविनाशको व्यक्त करते
हुए किया भी है—

मोहेन व रागेन व दोसेन व परिणदस्स जीवस्स ।

आवदि विविद्धा संखी जण्हा पे संनवद्दम्भा ॥ ४४ ॥

मोहेसे रागसे और दोषसे परिणत हुए जीवके विविध प्रकारका बन्ध होता है, इसलिए उन्हें बतौरपर
गणना चाहिए ॥ ४४ ॥

अतएव पर जीवोंमें किये गये कदमाभाव या वयामावको कर्म माननेके प्रति ज्ञानी बीदोन्नी क्या दृष्टि
हीनी चाहिए इसके लिए धनकाधारके इस बन्धपर बुद्धिपात कीजिए—

अद्दे अकथागह्वं ककामाभावो व असुभ-सिरीपसु ।

विसपसु व प्यसंगो मोहस्सेवादि किंवाणि ॥ ४५ ॥

पदार्थोंका अयथाग्रहण, तिर्यञ्चों तथा गनुष्योंमें गरुणाभाव और विषयोकी सगति ये मोहके लक्षण हैं ॥ ८५ ॥

इसकी टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

पदार्थोंकी अयथातथ्य प्रतिपत्ति द्वारा तथा तिर्यच और मनुष्यमात्र प्रेक्षायोग्य हैं फिर भी उनमें करुणावृद्धि द्वारा मोहको, अभीष्ट विषयोंके प्रसंगसे रागको और अनभीष्ट विषयोंमें अप्रीतिसे द्वेषको इस प्रकार इन तीन लिंगोंसे इन तीनोंको जानकर जेमे हो यह तीन प्रकारका मोह उत्पन्न हो वेमे ही उसे नष्टकर देना चाहिए । ससृष्ट टीका ग्रन्थमें देगिए ।

इसी गायपर टीका करते हुए आचार्य जयसेन लिखते हैं—

शुद्ध आत्मादि पदार्थ गयास्वरूप अवस्थित हैं, फिर भी उन्हें विपरीताभिनिवेश वश अयथार्यरूपसे ग्रहण करना तथा गनुष्यों और तिर्यचोंमें शुद्धात्मोपलब्धिलक्षण परम उपेक्षामयमके विपरीत करुणाभाव और दयाभाव करना अथवा व्यवहारमें कृपा नहीं करना यह दर्शनमोहका चिन्ह है । निर्विषय सुखके आस्वादसे रहित बहिरात्मा जीवोंका जो मनोज्ञ और अमनोज्ञ विषयोंमें प्रकर्षरूपसे ससर्ग होता है उसे देखकर प्रीति और अप्रीतिलक्षण चारित्र्यमोहमज्ञानसे राग-द्वेष जाने जाते हैं । विवेकी जन उक्त चिन्हों द्वारा मोह, राग और द्वेषको जान लेते हैं । इसलिए उनका परिज्ञान होनेके अनन्तर ही निर्विकार स्वशुद्धात्मभावना द्वारा राग, द्वेष और मोहका नाशकर देना चाहिए । ससृष्ट टीका मूलमें देखिए ।

आशय यह है पर जीवोंके लक्ष्यसे उत्पन्न हुई दया शुभराग है, उसे आत्माका निश्चयधर्म मानना मिथ्यात्व है और व्यवहारधर्म मानना मिथ्यात्व नहीं है ।

ज्ञानी जीवके कृपा या करुणाभावासे जीवोंमें अनुकम्पा होती है पर वह मन खेद ही है इसे स्पष्ट करते हुए पञ्चास्तिकाय गाथा १३७की टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

कञ्चिदुदन्म्याद्रिदु ग्वच्छ्रुतमचलोक्य कृण्वया तत्प्रतिचिकीर्षाकुलितचित्तत्वमज्ञानिनोऽनुकम्पा ।
ज्ञानिनस्त्वधस्तनभूमिकासु चिहरमाणस्य जन्मार्णवनिमग्नजगदवलोकनान्मननागमन खेद इति ।

तृपादि दु उसे पीडित प्राणीको देखकर करुणाके कारण उसका प्रतीकार करनेकी इच्छासे आकुलित चित्त होना अज्ञानीकी अनुकम्पा है तथा जन्मार्णवमें निमग्न जगत्के अवलोकनसे किंचित् मन खेद होना यह सविकल्प भूमिकामें वर्तते हुए ज्ञानीकी अनुकम्पा है ।

दया, करुणा, क्षमा, व्रत, सयम, दम, यम, नियम और तप इत्यादि शब्द निश्चय धर्मके अर्थमें भी आगममें प्रयुक्त हुए हैं और व्यवहार धर्मके अर्थमें भी प्रयुक्त हुए हैं । यह विवेकियोंका कर्तव्य है कि कहीं किस अर्थमें इनका प्रयोग हुआ है इसे जानकर यथार्थका निर्णय करें । दोनोंको मिलाकर एक कहना और मानना उचित नहीं है ।

अज्ञानीका शुभ और अशुभभाव बन्धका हेतु है ही । ज्ञानीका भी शुभ भाव पुण्यरूप और अशुभ भाव पापरूप होनेसे निश्चयसे एकमात्र बन्ध करानेवाला ही है । पुण्य और पापपदार्थका निर्णय करते हुए पञ्चास्तिकाय गाथा १०८ की टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

शुभपरिणामो जीवस्य तन्निमित्त कर्मपरिणाम पुद्गलानां च पुण्यम् । अशुभपरिणामो जीवस्य तन्निमित्त कर्मपरिणाम पुद्गलानां च पापम् ।

बीचका घूम परिणाम और तत्तिमितक पुद्गलकोका कर्मपरिणाम पुण्य है। तथा बीचका अमूमपरिणाम और तत्तिमितक पुद्गलकोका कर्मपरिणाम पाप है।

अपर पक्षने सम्मन्वृष्टिके धूममात्रोको बीतरागता और मोक्ष प्राप्तिका हेतु कहा है और अतरी पुष्टिने प्रवचनसार आदि प्रश्नोका नागोत्प्रेक्ष भी किया है। साथ ही यह भी किया है कि 'सम्मन्वृष्टिका पुद्गलक कर्मवैतना न होकर ज्ञानवैतना माना गया है। किन्तु यह सब कथनमात्र है, क्योंकि आद्यममें त तो वही धूममात्रोको बीतरागता और मोक्षप्राप्तिका निश्चय हेतु बतलाना ही और न कर्मवैतनाका अन्तर्भाव ज्ञानवैतनामें ही किया है। इन दोनोंके कारण ही आद्यममें भूमे-भुमे प्रकथित किये गये हैं। समयसार बाबा १८७ आदि की टीकामें कर्मवैतनाका उल्लेख करते हुए किया है—

तत्र ज्ञानाद्व्यवस्थेदमह करोमीति चेतनं कर्मवैतना।

उसमें, ज्ञानसे भिन्न अन्य भावोंमें ऐसा चेतना कि 'मैं इसको करता हूँ। कर्म चेतना है।

इससे स्पष्ट है कि धूममात्रोका ज्ञानवैतनामें कथनमि अन्तर्भाव नहीं हो सकता।

यदा अन्य सदान्तरात्मा और बीतरागतात्मा दोनोंके अर्थमें आद्यममें प्रयुक्त हुआ है, वैसे कि अपर पक्ष द्वारा उपस्थित किये गये आगमप्रमाणोंमें भी विहित होता है, मान इसी अधिप्राप्तसे हमने 'अग्नि प्रकृतमें बसने बीतरागता परिणाम स्वीकार किया जाया है' इत्यादि कथन अपने दूसरे उत्तरमें किया था। इस आधारसे अपर पक्षने जो अभिप्राय व्यक्त किया है वह प्रमाणोंसे स्वयं उस पक्षको ही ध्यान देने योग्य है, हमारा तो उस और ध्यान सबासे रहा है और इसीलिए हम कुछ परिधि और अमूमपरिधिमें निश्चय कर एक नहीं किया था कहे रहे हैं। अपर पक्षको भी इन दोनोंके वास्तविक लेखको स्वीकार कर लेना चाहिए। समय आगममें भूमेक विद्वानेका एकमान गयी मार्ग है।

ज्ञान आत्माका प्रमाण पुन है, उस द्वारा अन्तर आत्माका कथन हुआ है, इसीसे मोक्षप्राप्तिके साथ संगति बैठ जाती है। समयसार कच्छ १ १ १ ७ में इसी अर्थमें 'ज्ञान अन्य ज्ञाना है। अन्य भी ऐसा ही समझना चाहिए। इसका विशेष लक्षणा आचार्य अमृतचन्द्रने समयसारके परिधिमें किया ही है। उस पर बुद्धिपाठ कीजिए।

मोक्षप्राप्त्युप पावा १ में जो उपलक्षण करनेकी प्रेरणा की है वह इच्छानिरोधरूप उपलक्षण करनेके लिए ही कहा गया है। इच्छानिरोधरूपः बहु प्रसिद्ध ज्ञानम वचन है 'चारित्र्य भी 'स्वरूपस्थिति' का दूसरा नाम है—'सुखरूपे चरन् चारित्र्यम्'। प्रवचनसार बाबा ७ आचार्य अमृतचन्द्रकृत टीका। बाबा उप वा चारित्र्यको भी उप वा चारित्र्य उल्लेख प्राप्त है वह निश्चयवत्प और निश्चय चारित्र्यका सहचर होनेसे ही प्राप्त है। आचार्यने मोक्षप्राप्त्युप पा १ में ऐसे ही उपलक्षण करनेकी प्रेरणा की है। मुनिगीषा स्वरूपस्थितिका दूसरा नाम है। वह न हो और बाबा उप करनेका निश्चय और क्रियात्मक मान हो तो वह न सच्ची मुनिगीषा है और न सच्चा उपलक्षण ही है।

अपर पक्षने भाग्य धूमप्राप्त्युप मोक्षप्राप्त्युप तथा उत्पत्त्युप-उत्पत्त्युपस्थितिके जो प्रमाण किये हैं वे पूर्वोक्त अधिप्राप्तकी ही पुष्टि करते हैं। अभी तो उत्पत्त्युपस्थितिके चारित्र्यका यह उल्लेख किया है—

संसारप्रसरनिवृत्ति प्रत्यागूर्ध्वत्वा ज्ञानवतो बाह्यान्तरात्मिकाविशिष्टोपलक्षणप्रत्यक्षचारित्र्यम्।

उत्पत्त्युपस्थितिके कारणोंकी निवृत्तिके प्रति उक्त हुए ज्ञानीके बाह्य और आन्तरिक क्रियाका उपरम होना उत्पत्त्युपस्थिति है।

देखिए, इस वचनमें बाह्य अनशनादि और आम्पन्तर विकल्परूप क्रियाके प्रति उपरमभावको सम्यक्-चारित्र्य कहा है, इन क्रियाओंको नहीं। इससे स्पष्ट है कि यथार्थ ज्ञानी वही है जो इन क्रियाओंके करने-मात्रसे आत्माका हित न मानकर स्वरूपमें रमणता करनेके लिए प्रयत्नशील रहता है। अन्तस्तत्त्व समझनेके लिए कठिन तो है पर वह हितकारी होनेसे समझने योग्य अवश्य है।

अपर पक्षने अहिंसा मन्दिर दरियागज १ दिल्लीसे प्रकाशित समयसार पृ० ११८ की ओर हमारा ध्यान आकर्षित किया सो वहाँ पर 'क्रिया' शब्द आत्मा और आत्मवोमें भेदको जानकर आत्मस्वरूप परिणमनेके अर्थमें ही आया है। इसे गाथा ७२ की अमृतचन्द्र आचार्यकृत टीकासे समझा जा सकता है। ४७ सख्याक कलश भी इसी अभिप्रायको सूचित करता है।

अपर पक्षने समयसार गाथा १५५ और उसकी टीकाका प्रमाण दिया है, उससे हमारे इसी अभि-प्रायकी ही पुष्टि होती है कि रागादिकी निवृत्तिका नाम ही सच्चा चारित्र्य है। ज्ञान पदसे सम्यग्दर्शनादि तीनरूप परिणत आत्मा ही लिया गया है इसमें हमें तो विवाद नहीं, अपर पक्ष भी इस विकल्परूपको छोड़ दे कि समयसार कलश १०६-१०७ में 'ज्ञान' पद अकेले ज्ञानके अर्थमें आया है। यदि वह ऐसा नहीं सम-झता था तो उसकी ओरसे यह शका ही उपस्थित नहीं की जानी चाहिए थी, क्योंकि प्रकृत विषयसे इसका कोई सम्बन्ध नहीं।

यहाँ पर अपर पक्षने उक्त प्रमाणोंके आधारसे जो यह फलित किया है कि 'जीवदया समय तत्परूप है तथा सवर और निर्जराका कारण होनेसे धर्म है,' वह ठीक नहीं, क्योंकि एक तो उन प्रमाणों द्वारा दूसरी वस्तु कहाँ गई है, दूसरे जीवदया पदसे वह पक्ष यदि शुभभावको ग्रहण करता है तो न तो वह यथार्थ तत्प-समयरूप है और न ही निश्चयधर्मका यथार्थ हेतु है, अतएव उसे यथार्थ धर्म नहीं माना जा सकता। हाँ उसे व्यवहार धर्म माननेमें आगमने कोई बाधा नहीं आती और इसीलिए उसे आगममें निश्चय धर्मका उपचरित हेतु कहा गया है।

अपर पक्षने हमारे एक कथनको गलतरूपमें उपस्थित कर जो आशय लिया है वह ठीक नहीं। दूसरे उत्तरमें हमारा कहना यह है—'शुभभाव चाहे वह दया हो, करुणा हो, जिनविम्बदर्शन हो, व्रतोंका पालन करना हो, अन्य कुछ भी क्यों न हो यदि वह शुभ परिणाम है तो उससे मात्र बन्ध ही होता है, उससे सवर, निर्जरा और मोक्षकी सिद्धि होना असम्भव है।'

इसके स्थानमें अपर पक्षने हमारे इस कथनको इन शब्दोंमें उपस्थित किया है—

'आपने व्रतपालनको शुभभावमें गभित करके उससे सवर-निर्जरा तथा मोक्षसिद्धि होना असम्भव बनलाया है।'

अपर पक्षको हम बतला देना चाहते हैं कि हमने व्रत पालनको शुभभावमें गभित नहीं किया है। किन्तु हमने यह लिखा है 'शुभभाव चाहे वह व्रतोंका पालन करना हो, यदि वह शुभ परिणाम है तो उससे मात्र बन्ध ही होता है, उससे सवर, निर्जरा मोक्षकी सिद्धि होना असम्भव है।'

कोई भी निष्पक्ष विचारक यह जान सकता है कि अपर पक्षके उक्त वाक्यमें ओर हमारे इस कथनमें कितना अन्तर है। अस्तु,

अपर पक्षने यहाँ तत्त्वार्थसूत्र अ० ७ सू० १ को उपस्थितकर और उस द्वारा प्रतिपादित व्यवहार

चारित्र्यको निवृत्तिकथने सम्मन्धारित्र्यमें समितकर किया है कि 'नित्यता भी निवृत्ति है वह' वेबल संवर तथा निर्बलकी ही कारण है वह कभी भी बलका कारण नहीं हो सकती है। अतः सर्वोका पावन संवर निर्बल है।

किन्तु अथर पर यह मूल बात है कि इस मूल द्वारा माय अनुमते निवृत्ति नहीं है मूल और अनुम होमते निवृत्ति नहीं बड़ी गई है। अतः इस मूल द्वारा मायव सत्यवर्षा ही निरूपण हुआ है। संवर निर्बल या मोक्षवर्षका नहीं। हमारे इस कथनकी पुष्टि उस मूलकी उत्पत्तिवासे हो जाती है। तर्क-विधिमें इसकी उत्पत्तिकामें सिद्धा है—

आत्मवपदार्था व्याख्याताः । उत्पत्तिरस्यकाले एवोक्तं 'सुप्तः पुण्यस्य' इति तत् सामान्यवोक्तम् । तद्विशेषप्रतिपत्त्यर्थं कः पुनः सुप्तः इत्युक्ते इत्युत्पत्तः ।

आत्मव पदार्थना व्याख्यात किया। इसके प्रारम्भ कालमें ही कहा है—'सुप्तः पुण्यस्य'। पर यह सामान्यवोक्त कहा है। इसके बेबोका ज्ञान करनेके लिए 'सुप्त क्या है ऐसी पूछा होनेपर यह वृत्त कहते हैं।

इससे स्पष्ट है कि इस मूल द्वारा आत्मवसत्यका ही कथन किया गया है, संवर, निर्बल और मोक्षवत्त्वना नहीं।

उत्पत्तिमूलके एकल मूलमें निम्न प्रकारकी निवृत्ति नहीं है इसके लिए बुद्धवत्त्ववर्षके इस वचनपर दृष्टिपाठ कीजिए—

असुहायी विविधिच्छी सुदै पविच्छी च ज्ञान चारित ।

वदतमिदिवृत्तिकम् वदतमिदिवृत्तिकम् वदतमिदिवृत्तिकम् ॥

औ अनुमते निवृत्ति और अनुमते वृत्ति है इसे चारित्र्य जानो। इसे विवेकने व्याख्यातकने इस समिति और पुष्टिकथन कहा है ॥४॥

अथर पञ्चना कहना है कि 'वत्तावागवहण करना या उत्पत्ति बोझना बाधित वतीका कथन नहीं है। इसको वतीका लक्षण स्वीकार कर केनेपर सम्पादित होय जाता है। किन्तु अथर पञ्चना यह ज्ञाना मुनितसंयत नहीं है, क्योंकि इसे स्वीकार कर केनेपर एक ही बुद्धवत्त्ववर्षके एकल आपम वचनके साथ विरोध जाता है। उसमें स्पष्ट तथ्यों द्वारा अनुमते वृत्तिको चारित्र्य कीर्णित किया गया है। इससे साधुके वदतक ज्ञान आधिके ज्ञानना विकल्प या कथ्यावक बना हुआ है उस एक व्याख्याके वृत्त वृत्तिको सर्वथा विरोध नहीं किया जा सकता। ज्ञानके बुधत्वमर्थमें यथायोग्य लक्षणबोका समुदाय और केतोपस्थापना संयम वती आचारपर स्वीकार किया गया है। इसके लिए नीचे अध्यायमें २२ पटीयवर्षका प्रकरण इत्यम् है।

वचन पु १४ पु २६ में औ अग्रभाषका कथन दिया है, उसका आत्मव इत्यादी ही है कि पाँच महावृत्त और पाँच समितिकथन विकल्प ॥ १६ पुनस्तानमें होता है। आने केतोपस्थापना संयम कथने इत्यम् इत्यादि स्वीकार किया गया है। उसके भी आने वृत्तमत्तावराय संयम और यथाकथा संयममें इन्हें वदित कर दिया है।

इससे स्पष्ट है कि उत्पत्तिमूलके औ अध्यायके प्रारम्भमें निम्न वतीका निर्बल है उनका आत्मव उत्पत्ति ॥ अन्तर्भाव होता है। नहीं कारण है कि वेबामुके आत्मवमें उत्पत्तिमय और संयमासककने नी परिवर्णित किया गया है। उत्पत्तिमूलिक अ १ पु २ में किया है—

प्राक् शुभपरिणामा सरागमयमादयः व्याख्याता । ते दैवस्यायुष आसवोत्तवो भवन्तीति मक्षेप ।

पहले शुभपरिणाम सारागमयमादिक कह आये हैं, वे देवायुके आत्मवके हेतु हैं यह इस सूत्रका सक्षेप है ।

अत तत्त्वार्थसूत्रके उक्त वचनके आधारपर तो अशुभसे निवृत्तिरूप और शुभमें प्रवृत्तिरूप व्रतोंको सवर-निर्जराका कारण कहा नहीं जा सकता । अब रहे पुरुषार्थमिदधुपाय, रत्नकरणध्वारकाचार, रयणसार और चारित्र्यप्राप्तिके अन्य प्रमाणों से इन प्रमाणोंका भी पूर्वोक्त कथनमें ही अन्तर्भाव होता है । इन सभी प्रमाणों द्वारा निश्चय सम्यक्चारित्र्यके साथ होनेवाले व्यवहार सम्यक्चारित्र्यका ही स्वरूप निर्देश किया गया है ।

प्रत्येक जैन आगमाभ्यासीको उक्त प्रमाणोंके प्रकाशमें यह अच्छी तरह ज्ञात है कि निश्चयस्वरूप चारित्र्य, समय तथा धर्मध्यान सवर-निर्जरा एवं मोक्षसिद्धिके कारण है । व्यवहार नयसे कहे गये चारित्र्य, समय तथा धर्मध्यान नहीं । ये तो स्वयं आसव होनेसे बन्धके ही कारण हैं । व्यवहार नयसे कहे गये व्रतोंका व्यवहार चारित्र्य, समय और धर्मध्यानपे ही अन्तर्भाव होता है, अतः इनसे सवर-निर्जरा और मोक्षकी निश्चयसे सिद्धि होती है ऐसा कहना सर्वथा आगमविरुद्ध है ।

हमें प्रसन्नता है कि रागसहित प्रवृत्त्यशकी अपेक्षा अपर पक्षने व्रतोंको आसव-बन्धका हेतु मान लिया है । किन्तु उस पक्षका यह लिखना कि 'दत्तादानग्रहण, सत्यभाषण आदि रूप जो रागसहित प्रवृत्त्यश है उसका इन व्रतोंमें ग्रहण नहीं किया गया है' सर्वथा आगमविरुद्ध है । मालूम पड़ता है कि अपर पक्ष ऐसा लिखकर व्यवहारमें व्रतरूपसे स्वीकृत पूजा, भक्ति, दान, स्वाध्याय, दया आदि सभी सत्प्रवृत्तिरूप व्यवहार धर्मको उपेक्षा कर देना चाहता है । ये सभी दत्तादान और सत्यभाषणके समान सत्प्रवृत्तियाँ व्रत ही तो हैं । मोक्षमार्गमें निश्चयधर्मके साथ होनेवालों इन सभी सत्प्रवृत्तियोंको आचार्योंने व्यवहारधर्म ही तो कहा है । हम इसी उत्तरमें बृहद्ब्रह्मसंग्रहका उद्धरण उपस्थित कर आये हैं, उसमें स्पष्टतया बतलाया है कि जिस प्रकार प्रभुरूप हिंसा, असत्य आदिसे निवृत्ति व्यवहार सम्यक्चारित्र्य है उसी प्रकार अहिंसा, सत्यभाषण आदि शुभमें प्रवृत्ति भी व्यवहार सम्यक्चारित्र्य है ।

अपर पक्षने जीवदयाको धर्म मानना मिथ्यात्व है क्या ? यह प्रश्न किया है । साथ ही इसकी पुष्टिमें अनेक आगमप्रमाण देकर यह भी सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है कि जीवदया धर्म है और उससे सवर-निर्जरा भी होती है । अब पूछना यह है कि अपर पक्षके मतानुसार यदि जीवदया धर्म है तो सत्यभाषण और दत्तादानादि धर्म क्यों नहीं ? क्या जीवदया रागसहित प्रवृत्त्यश नहीं है ? हम यह अच्छी तरह समझ रहे हैं कि अपर पक्ष अशुभमें निवृत्तिको धर्म कह कर उसे सवररूप सिद्ध करनेकी चेष्टामें है, परन्तु इससे उसने जिस अन्यथा प्ररूपणाको जन्म दिया है उससे वह परस्पर विरुद्ध कथनके दोषसे अपनी रक्षा नहीं कर सकता । एक ओर तो जीवदयाको धर्म मानना और दूसरी ओर सत्यभाषण तथा दत्तादानादिको व्रत नहीं मानना यह परस्पर विरुद्ध कथन नहीं है तो और क्या है ? इसका अपर पक्ष स्वयं विचार करे ।

अपर पक्षका हमारे पक्षके ऊपर यह दोषारोपण है कि हमारा पक्ष व्यवहार धर्मका लोप करने पर तुल्य हुआ है । किन्तु उसके उक्त आगमविरुद्ध कथनसे जिस अनर्थ परम्पराको जन्म मिलेगा उसे वह पक्ष अभी नहीं समझ रहा है । पक्षव्यामोह इसीका दूसरा नाम है । यदि इसे उल्टी गंगा बहाना कहा जाय तो कोई अत्युक्ति नहीं होगी । हम तो अपर पक्षके उक्त कथनसे यह समझते हैं कि हमारा पक्ष व्यवहार धर्मका लोप करना चाहता है यह तो उस पक्षका प्रचारमात्र है । वस्तुतः वह पक्ष स्वयं लोकमेंसे पूजा,

मन्त्रि बान्धावि सती सत्प्रवृत्तिर्गोका कोप कर देना चाहता है तभी तो वह पक्ष उत्पत्तयर्था बान्धावि को प्रत्यक्ष स्वीकार करनेके लिए तैयार नहीं दिखाई देता ।

अपर पक्षका कहना है कि 'वत्ताधान ग्रहण करना या उत्पत्तयर्था कोका समर्थ नहीं है, इनको वत्ताधान कर्ता स्वीकार करनेपर सम्पादित होय जाता है । कारण कि वत्ताधानको न ग्रहण करनेकी अवस्था में या मीनस्व बावि अवस्थामें मुनिगोके यह सम्भव पटित न होनेके कारण ग्राह्यत ही न रहने ।

समाधान यह है कि अविश्राममें वत्ताधानका ग्रहण या उत्पत्तयर्था कोका परिणामके होने रहनेके कारण वत्ताधानको न ग्रहण करनेकी अवस्थामें या मीनस्व अवस्थामें भी वत्ताधान कर्ता पटित हो जाता । इसीसे सम्पादित होय नहीं जाता ।

छात्रगोके १८ मुख्य कथनमें है । उनमें पाँच समितिर्वा भी सम्मिश्रित है । ये पाँचों समितिर्वा प्रवृत्तिरूप में स्वीकार की गई है । इसी प्रकार ब्रह्मगोके १२ वृत्तोंमें अतिविश्रामपक्ष वत्त भी प्रवृत्तिरूप ही स्वीकार किया गया है । इससे स्पष्ट है कि व्यवहार करनेमें अक्षुण्ण निवृत्ति और शुद्ध प्रवृत्ति ही मुख्यकर्म ही नहीं है, क्योंकि अक्षुण्ण निवृत्तिका अर्थ ही कुम्भप्रवृत्ति है । इनको इस प्रकार पुनर् नहीं किया जा सकता बल्कि कि अपर पक्षमें इनका पुनर् कर्मसे विधान किया है । इसने विवेचनके बाद भी यदि अपर पक्ष उत्पत्तयर्था बावि व्यवहार प्रत्यक्षमें स्वीकार नहीं करना चाहता तो उन्हें बलत दो कहा जा सकता नहीं और वृत्तोंमें इनकी पचना आप करना चाहते नहीं ऐसी अवस्थामें इनकी क्या स्थिति होगी इसका अपर पक्ष स्वयं निर्णय करे ।

यहाँ पर अपर पक्षमें जिस प्रकार यह स्वीकार कर दिया है कि वास्तवमें सम्पत्तयर्था बान्धावि कारण नहीं है, किन्तु सम्पत्तयर्था बावि रहनेवाला राधाच ही वेदवायुके बान्धावि कारण है । इसी प्रकार वह यह भी स्वीकार कर देता कि कुम्भ-अक्षुण्णकी निवृत्तिरूप निरन्तर परिणाम या उत्पत्तयर्था वास्तवमें बान्धावि कारण नहीं है, किन्तु इसके साथ रहनेवाला राधाच ही वास्तवमें बान्धावि कारण है । इसे स्वीकार करने पर वत्त पक्षमें जो यह कहा है कि एक निश्चित अक्षुण्ण पर्यायमें निवृत्ति तथा प्रवृत्ति (राधा) दोनों ही सम्मिश्रित है । अतः उससे आत्मन-बान्धावि भी और संवर निर्णय भी है । इसका सुतरां निरास हो जाता । निरन्तर उत्पत्तयर्थामें केवल अक्षुण्ण ही निवृत्ति नहीं है, किन्तु कुम्भकी भी निवृत्ति है । अतः किन्तु हुआ कि जो निरन्तर उत्पत्तयर्था है उससे संवर और निर्णय है और ब्रह्मगोका मुनिगोके वत्त वत्त पक्षमें गोम्भ जो कुम्भ-अक्षुण्ण प्रवृत्तयर्था या राधाच है उससे आत्मन और बान्धावि ।

आत्मनमें अपर पक्षमें कर्तव्यानुसार वत्तोंके भी होनेका उपप्रेष तो नहीं नहीं है । इन वत्तोंके कारण करनेवाले ही मैं मुनिगोका पात्र कर्तुं ऐश विष्णुके धृष्टानेका उपप्रेष अवश्य है । जब यह भी स्वभाव सम्मुख ही निर्विकल्प समाधिका अधिकारी बनता है तब वत्तयर्था विरूप स्वयं विरूपमान हो जाता है इत्यत्र अवश्य है । मुम्भ अक्षुण्णकी निवृत्तिरूप जो अतः है वह तो एक मात्र अतिरागभाव है । इसकी संज्ञा कुम्भ भी रख दी जाय है यह स्वयं एक मात्र नीतयर्था मान ही । सत्ताधिक मुत्तयर्थायें यदि वत्तोंका सञ्ज्ञा है तो तो एक मात्र ही कर्तव्य है ।

इस प्रकार जिस कर्ममें क्या आत्मनय है और किन्तु रूपमें पुनर्भाव है इत्यादि स्पष्टीकरण दिया ।

प्रथम दौर

: १ :

शंका ४

व्यवहार धर्म निश्चय धर्ममें साधक है या नहीं ?

समाधान

निश्चय रत्नत्रयस्वरूप निश्चय धर्मकी उत्पत्तिकी अपेक्षा यदि विचार किया जाता है तो व्यवहार धर्म निश्चय धर्ममें साधक नहीं है, क्योंकि निश्चय धर्मकी उत्पत्ति परनिरपेक्ष होती है। श्री नियमसारजी में कहा भी है—

तह दसणउचओगो ससहावेदरवियप्पदो दुविहो ।

केवलमिंदियरहिय असहायं नं सहावमिदि भणिदं ॥ १३ ॥

चक्खु अचक्खू ओही तिणि वि भणिद विभावदिच्छि त्ति ।

पज्जाओ दुवियप्पो सपरावेक्खो य णिरवेक्खो ॥ १४ ॥

अर्थ—उसी प्रकार दर्शनोपयोग स्वभाव और विभावके भेदसे दो प्रकारका है। जो केवल इन्द्रिय रहित और असहाय है वह स्वभाव दर्शनोपयोग कहा गया है। तथा चक्षु अक्षु और अवधि ये तीनों विभाव दर्शन कहे गये हैं, क्योंकि पर्याय दो प्रकारकी है—स्वपरसापेक्ष और निरपेक्ष ॥ १३-१४ ॥

तात्पर्य यह है कि सर्वत्र विभाव पर्याय स्वपरसापेक्ष होती है और स्वभाव पर्याय परनिरपेक्ष होती है।

पुद्गल द्रव्यकी अपेक्षा इसी बातकी स्पष्ट करते हुए इसी नियमसारकी गाथा २८ में भी कहा है—

अण्णणिरावेक्खो जो परिणामो सो सहावपज्जावो ।

खधसरूवेण पुणो परिणामो सो विहावपज्जावो ॥ २८ ॥

अर्थ—अन्य निरपेक्ष जो परिणाम होता है वह स्वभावपर्याय है और स्कन्धरूप जो परिणाम होता है वह विभाव पर्याय है ॥ २८ ॥

यत निश्चय रत्नत्रय स्वभाव पर्याय है, अतः उसकी उत्पत्तिका साधक व्यवहार धर्म नहीं हो सकता यह उक्त प्रमाणसे स्पष्ट है।

तथापि चतुर्थ गुणस्थानसे लेकर सविकल्प दशामें व्यवहार धर्म निश्चय धर्मके साथ रहता है, इसलिये व्यवहारधर्म निश्चयधर्मका सहचर होनेके कारण साधक (निमित्त) कहा जाता है।



तृतीय दूर

२

अध्या ४

अध्याहार धर्म निश्चय धर्मका साधक है या नहीं ?

प्रतिपक्ष २

इसका उत्तर आत्मे यह दिखा है—निश्चय रत्नचयस्वरूप निश्चयधर्मकी उत्पत्तिकी अनेकाने विचार किया जाता है तो अध्याहारधर्म निश्चयधर्मका साधक नहीं है, क्योंकि निश्चयधर्मकी उत्पत्ति पर निरपेक्ष होती है ।

आपके इस अभिप्रायकी सिद्धिके लिये नियमसारकी भाषा ११ और १४ का प्रमाण उल्लिखित किया है, जिसके आधार पर आपने यह निष्कर्ष निकाला है कि बौद्ध स्वभाव पर्याय परनिरोध है और इस उपर निश्चयधर्म धर्म पर निरपेक्ष सिद्ध होता है तो इसे अध्याहारधर्म अनेकाने केते भाषा का उक्तता है ।

आपके उत्तरसे यह साबित होता है कि सबसे बड़ी चिन्ता आपको यही है कि यदि निश्चयधर्मको अध्याहारधर्म अनेकाने माना जाता है तो फिर निश्चयधर्मको आरम्भकी विधा पर्याय माननेका प्रयत्न उल्लिखित हो जाता परन्तु इस पर हमारा कहना यह है कि अध्याहारधर्म और निश्चयधर्म दोनों आत्मके ही धर्म हैं । निश्चयधर्ममें अध्याहारधर्मकी साम्यता मान लेने पर भी परनिरोधताका अनुमान क्या रहनेसे (निश्चय धर्मके समान अध्याहारधर्म भी पर नहीं है इसलिये) निश्चयधर्मको आरम्भकी स्वभावपरमिताका अर्थ नहीं हो उक्तता ।

आत्ममें अध्याहारधर्मको निश्चयधर्मका साधक कहनाया है । जिसके कुछ प्रमाण निम्नलिखित हैं—
निश्चय-अध्याहारधर्मोः साधक-साधनमात्राभावात्पुनश्चसुखमवाप्तावच्छेदः ।

अर्थ—निश्चय और अध्याहारमें परस्पर साधक-साधनभाव है, जैसे दोनों साधक हैं और सुखमवाप्तावच्छेद साधन है । पंचास्तिकायां वा १५१ श्री भद्रवत्सलबीजस्त टीका तथा परमार्थप्रकाश अ २१२ टीका ।

मित्रविद्यधर्मज्ञान-आन-आरिष्वैरिषीध्यामात्रसंस्कारस्य मित्रसाध्य-साधनमात्रस्य एवमधिक-उत्पत्त्यस्यमात्रविमलमधिकपञ्चमिद्वितीयपरिध्यामत्रमधिकवास्तव इव स्यात् सवागिष्वद्विधिमिमान् मित्रस्य-अवस्थ मित्रसाध्य-साधनमात्राभावात्सक-आन-आरिष्वैरिषीध्यामात्रसंस्कारस्य विधानात्सकमिवावच्छेदवत् विस्तरपरममैतन्महाकर्मि विधिराम्यन्मात्रमि अवावच्छाद्यमि विधानमिमात्रवत्तत् ।

—पंचास्तिकायां वा १२ भद्रवत्सलपुस्तिक टीका

अर्थ—जीव पहले मित्रस्वरूप ध्यान-आन-आरिष्वैरिषीध्यामात्रसंस्कारसे पुष्टता करते हैं—जैसे मकीन मत्स्यको बीबी मित साध्य-साधनभावकर जिसके द्वारा साधुन आदि साधनिये उत्पन्न करता है, ऐसे ही जीव अध्याहार मत्स्यका अवस्थान पात्र मित्र साध्य-साधन भावके द्वारा समये विपुष्टताको प्राप्त होता है । उदगन्धर निश्चय मत्स्यी मुक्ततासे मित्र साध्य-साधनभावका अभाव होनेसे दर्शन-आन-आरिष्वैरिषीध्यामात्रसंस्कारसे उत्पन्न पुष्ट अवस्थाको आरम्भ करता है ।

श्री जयसेनजीने भी पचास्तिकाय गा० १०५ की टीकामें लिखा है—

निश्चयमोक्षमार्गस्य परम्परया कारणभूतं व्यवहारमोक्षमार्गं ।

अर्थ—व्यवहार मोक्षमार्ग परम्परा करके निश्चय मोक्षमार्गका कारणभूत है ।

इसी ग्रन्थको गाथा १६० तथा १६१ के शीर्षकमें सूरिजीने निम्नप्रकार दिये हैं—

निश्चयमोक्षमार्गसाधनभावेन व्यवहारमोक्षमार्गनिर्देशोऽयम् । तथा व्यवहारमोक्षमार्गसाध्य-भावेन निश्चयमोक्षमार्गोपन्यासोऽयम् ।

अर्थ—निश्चय मोक्षमार्गका साधनरूप व्यवहार मोक्षमार्ग तथा व्यवहार मोक्षमार्गसे साध्यरूप निश्चय मोक्षमार्ग ।

इसी प्रकार इन्ही गाथाओंकी टीकामें श्री जयसेनजीने भी स्पष्टरूपसे व्यवहार मोक्षमार्गको निश्चय-का साधक बतलाया है ।

निश्चय मोक्षमार्गसाधकव्यवहारमोक्षमार्गकथनरूपेण ।—पृष्ठ २६२

श्री प्रवचनसार गा० २०२ की टीकामें सूरिजीने व्यवहार ज्ञानाचार, दर्शनाचार, चारित्राचार, तपाचार और वीर्याचारके विषयमें स्पष्ट कहा है कि इनके प्रसादसे जीव शुद्धात्मस्थितिको प्राप्त होता है ।

श्री परमात्मप्रकाशजी श्लोक ७ की टीकामें भी व्यवहार पचाचारको निश्चय पचाचारका साधक बतलाया है ।

अध्याय २ श्लोक की टीका में भी व्यवहार रत्नत्रयको निश्चयरत्नत्रयका साधक बतलाया है—

सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्ररूपनिश्चयरत्नत्रयलक्षणनिश्चयमोक्षमार्गसाधकं व्यवहारमोक्षमार्गं जानीहि ।

श्रीद्रव्यसंग्रहजीकी टीकाके प्रमाण निम्न प्रकार हैं—

निश्चयरत्नत्रय तत्साधक व्यवहाररत्नत्रयरूपं ।—पृ० ८१

निश्चयरत्नत्रयपरिणत स्वशुद्धात्मद्रव्य तद्गहिरगसहकारिकारणभूत पचपरमेष्ठ्याराधनञ्च शरणम् ।'

—पृ० १०२

अहंत्सर्वज्ञप्रणीतनिश्चय-व्यवहारनयसाध्य-साधकभावेन मन्यते सम्यग्दृष्टेर्लक्षणम् ।

—पृ० २३

अत्र व्यवहारसम्यक्त्वमध्ये निश्चयसम्यक्त्व किमर्थं व्याख्यातमिति चेत् ? व्यवहारसम्यक्त्वेन निश्चयसम्यक्त्व साध्यत इति साध्य-साधकभावज्ञापनार्थमिति ।—पृ० १७६

निश्चयध्यानस्य परम्परया कारणभूत यच्छुभोपयोगलक्षण व्यवहारध्यानम् ।—पृ० २०४

निश्चयरत्नत्रयात्मकनिश्चयध्यानस्य परम्परया कारणभूत बाह्याभ्यन्तरमोक्षमार्गसाधक परमसाधु-भक्तिरूपं ।—पृ० २१५

द्वादशविध तप । तेनैव साध्य शुद्धात्मस्वरूपे प्रतपन विजयन निश्चयतपश्च ।—पृ० २२३

आपने अपने उत्तरके अन्तमें जो यह लिखा है कि 'चतुर्थ गुणस्थानसे लेकर सविकल्प दशामें व्यवहार धर्म निश्चयधर्मके साथ रहता है, इसलिए व्यवहारधर्म निश्चयधर्मका सहचर होनेके कारण साधक कहा गया है।' इसके विषयमें हमारा आपसे यह निवेदन है कि व्यवहारधर्म निश्चयधर्मका सहचर होनेके कारण साधक किस उद्देश्यसे माना जाता है ? कृपया इसका स्पष्टीकरण कीजिये । पदार्थोंमें सहचरभाव तो

बहुते विद्यमान रहते हैं फिर भी हममें एकता दूसरेके साथ साम्य-सावकभाव माना जाना अनिवार्य नहीं होता है। दूसरी बात यह है कि जिस तरह आप सहचर होनेके कारण व्यवहार वर्मकी निरवयवधर्मका सावक कहते हैं उसी तरह सहचर रहनेवाले निरवयवधर्मकी क्या आप व्यवहारवर्मका सावक मानते हैं ?

उपरोक्त प्रमाणोंके आधारपर यह सिद्ध होता है कि मानवमें व्यवहारवर्मकी निरवयवधर्मका सावक सहचर होनेके कारण नहीं माना गया है। यदि माना गया हो तो कृपया आप स्पष्ट कीजिये।



सका ४

व्यवहारवर्म निरवयवधर्ममें सावक है, या नहीं ?

प्रतिशंका ३ का समाधान

संका ४ में व्यवहारवर्म निरवयवधर्मका सावक है या नहीं ? यह पृच्छा की गई थी। इसके उत्तर स्वल्प वक्तव्या क्या या कि उत्पत्तिकी अपेक्षा ही व्यवहारवर्म निरवयवधर्मका सावक नहीं है, क्योंकि निरवयवधर्मकी धर्मा धर्म एकमात्र स्वभावके आधारमें ही उत्पत्ति होती है। व्यवहर्तमें कहा भी है—

व्यवहारो यंभी मोक्षो अप्या सहायसंश्रुतो ।

उन्मा कुप तं यत्वं सहायमाप्यन्तात् ॥ ४ ॥

अर्थ—जब व्यवहारसे क्लेश होता है और स्वभावका आनन्द केनेसे पीछे होता है, इसलिए स्वभाव की आराधनाके काममें जबीय मोक्षमार्गमें व्यवहारको पीछे करो ॥४॥

इस सम्बन्धी प्रतिशंकामें प्रवचनसार, पञ्चास्तिकात्र परमायप्रकाश और ध्वजप्रहरे विविध प्रमाण उपस्थित कर जो वह सिद्ध किया गया है कि व्यवहारवर्म निरवयवधर्मका सावक है सो वह कमजोर अल्पव्यवहारकी अपेक्षा ही किया गया है। यही कारण है कि श्रीधरदेवनाभाजी पञ्चास्तिकात्र बाबा १ ५ की टीकामें और शम्भुसिंह पृ २ ४ में व्यवहार रत्नप्रदीपकी परंपरासे निरवयवधर्मका सावक कहा है। श्री पञ्चप्रकाश टीकरामजी या ने मोक्षमार्गप्रकाशकमें इस विषयकी स्पष्ट करते हुए किया है—

सम्बन्धितके धर्मोपयोग मय निष्ठ ह्युपयोगीय प्रतिशंका देवा मुख्यतया करि यही ह्युपयोगीय ह्युपयोगीय कारण भी कहिये है। पृ १७७ विष्णु संस्करण

श्री पञ्चप्रकाश बाबा १ ५ की वपतेनार्थव्युत्पत्ति टीकामें और शम्भुसिंहसिंह टीका पृ २ ४ में श्री व्यवहारवर्मकी निरवयवधर्मका परंपरासे सावक कहा है सो वह इसी वधिमात्रमें कहा है। मनुज मोक्षमार्ग एक ही है। उक्त निष्कर्ष दो प्रकारका है। इसलिए यही निरवयव मोक्षमार्ग होता है यही वपते साथ होनेवाले व्यवहारवर्मका राक्षसीभावकी व्यवहार मोक्षमार्ग आधारमें कहा है और मनु यह व्यवहार होनेसे निरवयव मोक्षमार्गकी अनुप्राप्त है, इसलिए उपचारसे निरवयव मोक्षमार्गका सावक भी कहा है। श्रीधरदेव-प्रवर टीकरामजीने सुझाया करते हुए किया है—

जहां श्रीवा मोक्षमार्गकी मोक्षमार्ग निरवयव ही निरवयव मोक्षमार्ग है और जहां श्री मोक्षमार्ग की

हैं नाहीं, परन्तु मोक्षमार्गका निमित्त है वा गृहचारी है ताकौ उपचार करि मोक्षमार्ग कहिणु सो व्यवहार मोक्षमार्ग है। जातैं निश्चय व्यवहारका सर्वत्र ऐसा ही लक्षण है। साचा निरूपण सो निश्चय, उपचार निरूपण सो व्यवहार, तातैं निरूपण अपेक्षा दोय प्रकार मोक्षमार्ग जानना। एक निश्चय मोक्षमार्ग है, एक व्यवहार मोक्षमार्ग है ऐसे दोय मोक्षमार्ग मानना मिथ्या है। बहुरि निश्चय व्यवहार दोऊनिकु उपादेय मानैं है सो भी भ्रम है। जातैं निश्चय-व्यवहारका स्वरूप तौ परस्पर विरोध लिए है।

—मोक्षमार्गप्रकाशक पृ० ३६५-३६६ देहली संस्करण

तात्पर्य यह है कि निश्चय धर्म और व्यवहार धर्म दोनों ही आत्माके धर्म अर्थात् पर्यायाश हैं। किन्तु निश्चयधर्म आत्माका स्वाश्रित पर्यायाश है और व्यवहार धर्म आत्माका पराश्रित पर्यायाश है। प्राथमिक भूमिकामें ये दोनों मिश्ररूप होते हैं। ऐसी अवस्थामें निश्चयधर्मकी उत्पत्ति व्यवहार धर्मके द्वारा मानने पर आत्माको स्वभाव सन्मुख होनेका प्रसंग ही नहीं आ सकता। अतएव इस सम्बन्धमें जो पूर्वमें स्पष्टीकरण किया है वैसे श्रद्धान और ज्ञान करना ही शास्त्रानुकूल है।

श्री प्रवचनमारमें इन दोनोंमें महान् भेद है इस तथ्यका बहुत सारगर्भित शब्दों द्वारा स्पष्टीकरण किया गया है। उसे अपनी सूक्ष्मेक्षणिकासे ध्यानमें लेनेपर व्यवहार धर्मको निश्चय धर्मका जो साधक कहा है वह कथन उपचरितमात्र है यह तथ्य अच्छी तरहसे स्पष्ट हो जाता है। वहाँ कहा है—

सपद्यते हि दर्शनज्ञानप्रधानाच्चारित्राद्वीतरागान्मोक्ष । तत एव च सरागाद्देवासुरमनुजराजविभव-
क्लेशरूपो बन्ध । अतो मुमुक्षुणोऽष्टफलत्वाद्वीतरागचारित्रमुपादेयमनिष्टफलत्वात्सरागचारित्र हेयम् ॥ ६ ॥

अर्थ—दर्शन-ज्ञानप्रधान चारित्रसे, यदि वह (चारित्र) वीतराग हो तो मोक्ष प्राप्त होता है, और उसमें ही, यदि वह सराग हो तो देवेन्द्र-असुरेन्द्र-नरेन्द्रके वैभवक्लेशरूप बन्धकी प्राप्ति होती है। इसलिये मुमुक्षुओको अष्टफलवाला होनेसे वीतराग चारित्र ग्रहण करने योग्य (उपादेय) है, और अनिष्ट फलवाला होनेसे सराग चारित्र त्यागने योग्य (हेय) है ॥ ६ ॥



तृतीय दौर

: ३ :

शंका ४

हमारा प्रश्न था—

व्यवहार धर्म निश्चय धर्मका साधक है या नहीं ?

प्रतिशंका ३

इस प्रश्नके उत्तरमें आपके पत्रकमें मूल प्रश्नको न छूते हुए स्वभाव और विभाव दर्शनोपयोगपर तथा पुद्गल द्रव्यकी स्वभाव विभाव पर्यायपर प्रकाश डालकर नियमसारकी तीन गाथाएँ उद्धृत की गई थीं, परन्तु उन प्रमाणोंका मूल विषयसे कुछ सम्बन्ध नहीं है।

आपके इस वक्तपर हमने प्रवचनघर परम्परातिकाय परमाणप्रवास और इत्यन्तर्गत् एवम्कि अनेक प्रमाण देकर यह सिद्ध किया था कि व्यवहारवर्ग (व्यवहार रत्नमय) साधन है और निरवचर्ग (निरवच रत्नमय) साधन है । परम प्रमाणभूत मूलसंघके प्रतिष्ठापक श्रीकृष्णकुम्भाधाम तथा अन्य आध्यात्मिक प्रामाणिक आचार्योक्ति आर्य प्रमाण देकर जितनाभीक्य अध्यानु तत्त्ववेत्ता नतमस्तक होकर गये स्वीकार कर मेठा है, ऐसी ही भासा आपसे भी थी किन्तु आपने उन प्रमाणाको स्वीकार नहीं किया और असम्भूत व्यवहारवर्गकी भाङ्ग देकर उन्हे टाक दिया है जब कि उक्त कथन असम्भूत व्यवहारवर्गकी अपेक्षासे गहरी है और न उसकी अपेक्षासे हो ही सकता है । इसके किन्ने आकाशपट्टिके अन्तर्गत् दिशा हुआ अम्पत्य गबोका प्रकरव इहम्प है । वही सम्भूत तथा असम्भूत व्यवहारवर्गका भिन्न प्रकार कथन दिया है—

व्यवहारो मेव निरवच एवमस्तुविचर्य सद्भूतव्यवहारः निरवचस्तुविचर्योऽसद्भूतव्यवहारः ।

अर्थ—व्यवहारवर्ग मेव निरवचका है । एक ही वस्तु जिसका विषय है वह सम्भूतव्यवहारवर्ग है और निरवच वस्तु जिसका विषय है वह असद्भूतव्यवहारवर्ग है ।

इस विवेकसे आत्माका व्यवहार रत्नमय है यह सम्भूतव्यवहारवर्गका विषय उद्भूतता है । अन्तो पक्षपुष्टिके किन्ने आपने कोई भी ऐसा आयम प्रमाण उपस्थित नहीं किया जो व्यवहार वर्गको निरवचवर्गका साधन न मानता हो ।

हमारे प्रश्न १२ के उत्तरमें आपने स्पष्टरूपसे स्वीकार कर दिया है कि कुम्भ कुम्भ नुक्तानकी अध्या नुही विम्वत्य है तथा कुम्भ नुक्तान नुक्तकी अध्या सम्भववर्ग है । इसी वम्पकी स्पष्ट करते हुए भी निरवचवर्गमें निम्न गाथा थी है—

आयममत्तवर्ग सद्भूतवर्ग इवेव सम्भव इहम्प

अर्थ—आयम आयम और उत्तरीकी अध्यासे सम्भव होता है ।

उत्तरी टीकामें स्पष्टीकरण करते हुए लिखा है—

व्यवहारसम्भवत्वाक्यामिहम्प ।

यह व्यवहार सम्भवत्वाके स्वकथन कथन है ।

‘सम्भवत्वाके ऐसी वक्ता अवश्य होती है और यह ऐसे कथनकी सात्वतीय माला है’ आत्मक यह उत्तर टीक है, अतः हमने इसे स्वीकार कर दिया है । परन्तु आपने हमारे बीजे प्रश्नके उत्तरमें जो लिखा है यह आपके इस उत्तर १२ में प्रश्नके उत्तरसे विच्य है ।

आपने इस बीजे प्रश्नके उत्तरमें लिखा है कि ‘व्यवहार वर्गका रावपरिचामको व्यवहार मोक्षार्थ आयममें कहा है’ तथा यह भी कहा है कि ‘यह (रावपरिचाम) सद्भूत होनेसे निरवच मोक्षार्थके अनुकूल है । आपका राव परिचामको निरवच मोक्षार्थके अनुकूल लिखता उचित नहीं है । राव परिचाम तो निरवच मोक्षार्थके अनुकूल नहीं हो सकता । अतः आपका यह लिखना आयम सम्मत नहीं है, क्योंकि किसी भी आयम वर्गमें मात्र राव परिचामको व्यवहार मोक्षार्थ नहीं कहा है । यद्यपि व्यवहार मोक्षार्थ अनन्त व्यवहार रत्नमयके साथ प्रकृत रावभाव रहता है, परन्तु मोक्षार्थ मात्र रावभावको नहीं कहना सदा है । सर्व सम्भववर्ग सम्भववर्ग और सम्भववर्गकी रत्नमय वा मोक्षार्थ कहा है । बीजा कि निम्न प्रमाणोंसे स्पष्ट सिद्ध होता है—

नियमसारकी उल्लिखित ५ वीं गायामें व्यवहार सम्यक्त्वका लक्षण आप्त, आगम और तत्त्वक श्रद्धा बतलाया है, रागको नहीं ।

श्रीपञ्चास्तिकायमें गायी १०६ के पश्चात् श्रीजयसेनाचार्यकृत टीकामें भी एक गायी आई है जो इस प्रकार है—

एवं जिणपण्णत्ते सद्वहमाणस्स भावदो भावे ।

पुरिसस्सामिणिबोधे दसणसदो हवदि जुत्ते ॥

अर्थ—इस प्रकार जिनेन्द्र भगवान् द्वारा प्रणीत पदार्थोंमें रुचिरूप श्रद्धान करते हुए पुरुषको ज्ञान मति श्रुत ज्ञान होते हैं उनसे युक्त जीव सम्यग्दृष्टि होता है ।

श्रीजयसेनाचार्य इसकी टीकामें लिखते हैं—

अत्र सूत्रे यद्यपि क्वापि निर्विकल्पसमाधिकाले निर्विकारशुद्धात्मरुचिरूप निश्चयसम्यक्त्व स्पृशति तथापि प्रचुरेण बहिरंगपदार्थरुचिरूप यद् व्यवहारसम्यक्त्व तस्यैव तत्र मुख्यता ।

अर्थ—इस आगम वाक्यमें यद्यपि कभी निर्विकल्प समाधिकालमें निर्विकार शुद्धात्मरुचिरूप निश्चय सम्यक्त्वका स्पर्श होता है तो भी अधिकतासे बहिरंग पदार्थ रुचिरूप जो व्यवहार सम्यक्त्व रहता है उसीकी यहाँ पर मुख्यता है ।

रुचि, प्रतीति, श्रद्धा एक पर्यायवाची शब्द है ।

इसी ग्रन्थमें व्यवहार मोक्षमार्गका स्वरूप निम्न प्रकार बतलाया है—

धम्मादीसद्दहण समत्त णाणमगपुञ्जगद ।

चिट्ठा तवग्धि चरिया ववहारो मोक्खमग्गो त्ति ॥१६०॥

अर्थ—धर्मादि द्रव्योंके श्रद्धानरूप सम्यग्दर्शन, अग-पूर्वगत ज्ञान और तपश्चरणरूप चारित्र यह व्यवहार मोक्षमार्ग है ।

इस गायीका शीर्षक वाक्य श्री अमृतचन्द्र सूरिने निम्न प्रकार दिया है—

निश्चयमोक्षमार्गसाधनभावेन पूर्वोद्दिष्टव्यवहारमोक्षमार्गनिर्देशोऽयम् ।

अर्थ—आगे निश्चय मोक्षमार्गके साधनरूपसे पहले कहे गये व्यवहार मोक्षमार्गका निर्देश है ।

श्री अमृतचन्द्रसूरिने टीकामें इसीका विस्तारसे कथन किया है तथा व्यवहार मोक्षमार्गका साधकभाव और निश्चय मोक्षमार्गका साध्यभाव सिद्ध किया है ।

द्रव्यसंग्रहकी १३वीं गायीकी टीकामें भी स्पष्ट लिखा है—

अहंत्सर्वज्ञप्रणीतनिश्चय-व्यवहारनयसाध्य-साधकभावेन मन्यते

सम्यग्दृष्टिलक्षणम् ।

अर्थ—श्री अर्हन्त सर्वज्ञ भगवान्के द्वारा कहे हुए निश्चय-व्यवहारनयको जो साध्यसाधक भावसे मानता है वह सम्यग्दृष्टिका लक्षण है ।

इसका स्पष्ट आशय यह हुआ कि जो निश्चयनयको साध्य और व्यवहार नयको साधकभावसे नहीं मानता है वह सम्यग्दृष्टि नहीं हो सकता है ।

परमात्मप्रकाशके दूसरे अध्यायकी १४ वीं गायी की टीका देखिये—

वीतरागसर्वज्ञप्रणीतपञ्चद्व्यादिसम्यक्श्रद्धानज्ञानवृत्तयनुष्ठानरूपो व्यवहारमोक्षमार्ग ।

अर्थ—बीतराय सर्वत्र द्वारा प्रतिपादित छह द्रव्याविद्या सम्पद अज्ञान ज्ञान तथा इतरविद्या अनुष्ठान-
रूप व्यवहार मोक्षदायक है ।

यौ नियमद्वारमें पूर्वोक्त १६ वीं वाक्यके अतिरिक्त ११ से १३ तक पाँच पाद्याजोम भी रत्नमय
वस्तुतः स्वरूप कथन है—

विचरीवाजिमिषेसविचरित्रवसद्दृष्टमेव सम्पत् ।
संसर्गविमोहविदग्धमविचरित्र्य होदि सत्त्वार्थ ॥ ५१ ॥
एक-मक्तिमयाहृतविचरित्रवसद्दृष्टमेव सम्पत् ।
अधिरममात्रे पार्थ हेतुपादुचतुष्पार्थ ॥ ५२ ॥
सम्पत्तस्य विमिश्र मिश्रसुख तस्य ज्ञानया पुरिषा ।
अंतरहोक्त भविष्य दृष्टममोहस्य लक्षणद्वयी ॥ ५३ ॥
सम्पत् सत्त्वार्थ विमिश्रि भोक्तस्तस्य हादि सुख अर्थ ।
वचहार-विच्छेदस्य तु तस्या अर्थ वचस्तमि ॥ ५४ ॥
वचहारवचरित वचहारवस्त होदि तवचरवस्य ।
विच्छेदवचरित तवचरक होदि विच्छेदययी ॥ ५५ ॥

अर्थ—विपरीताभिधिविषय रहित अज्ञान ही सम्पत्त्व है, संसार-विमोह-विमिश्र रहित सम्पत्त्व होता
है ॥ ५१ ॥ एक-मक्ति-अज्ञान रहित अज्ञान ही सम्पत्त्व होता है । है वपादेय तत्त्विका ज्ञान सम्पत्त्व
है ॥ ५२ ॥ विमिश्र तथा कथका ज्ञानक पुण्य सम्पत्त्वका बहिरंग विमिश्र है और दर्शनपदेके अन्तरिक
अन्तरंग हेतु कहे गये हैं ॥ ५३ ॥ है अर्थ वीच ! सुख मोक्षके लिये सम्पत्त्व सम्पत्त्व तथा सम्पत्त्वपरिव
होते हैं इसलिये व्यवहार तथा निश्चय वारिषका कथन करता है ॥ ५४ ॥ व्यवहार मयके वारिषमें
व्यवहार मयका उत्पन्नरव होता है और निश्चय मयके वारिषमें निश्चय मयका उत्पन्नरव होता है ॥ ५५ ॥
इन वाक्योंके टीकाकाले निम्नलिखित टीका द्वारा वाक्यार्थका विस्तार करते हुए स्पष्ट किया है
कि १६वीं वाक्यके उत्तरार्थके अतिरिक्त बीच पाँच व्यवहार रत्नमयके स्वरूपका कथन है । टीका देखिये—

वेद्योपचारत्वप्रवचनस्य तावत् विपरीताभिधिविषयविचरित्रवसद्दृष्टमेव असत्तां सिद्धिपरम्परहेतुत्वात्
पञ्चपरमेष्ठिना एकमक्तिमात्रवर्तितसमवचनविचरित्रवसद्दृष्टमेव । विपरीते इतिहरित्वावसर्गिके-
प्रणीते पदार्थतात्वे इतिविषयाज्ञाव ह्यवयवः । संज्ञात्वमपि च संसर्गविमोहविदग्धमविचरित्रमेव । तत्र तत्त्व
स्तावत् जिमो वा जिमो वा वैच इति । विमोहः ज्ञानवादिमोहे वस्तुमि विरुद्धः । विमिश्रो ज्ञानमेव ।
वापकिमाविच्छेदितरिक्तमवधारित्र्य । इति वेद्योपचारत्वप्रवचनविधिः । तत्र विचरित्रमेव हेतुपादेयत्वं
परिच्छिन्नमेव सम्पत्त्वमस्य ।

अर्थ—वेद्योपचार रत्नमय यौ विपरीताभिधिविषय रहित अज्ञान कारणविधिके वस्तुतः कारणतु
पञ्च परमेष्ठी मयवाक्यी एक मक्ति एवं अज्ञान रहित निश्चय मयता ही है । जो कि हरि हर ब्रह्मप्रतिमय
विपरीत पदार्थतुल्यमे अतिनिमित्तका कथावचन है और सम्पत्त्व यौ वचन विमोह विमिश्रमे रहित ही है ।
इसमें उत्पत्तिका रूप यह है कि 'विमिश्र' क्या है ? या 'विमिश्र' क्या है ? वाक्यार्थ—बीछादि द्वारा कही हुई
वस्तुजोमें निश्चय होगा विमिश्र है । विमिश्र अज्ञानता ही है और वापकिमासे निवृत्तिरूप परिणाम वारिष
है । ये वेद्योपचार रत्नमयकी परिचयि है । इसमें विमिश्र प्रणीत हेतुपादेय उत्पत्तिका ज्ञान ही सम्पत्त्व है ।

आगे चलकर इसी ग्रन्थके चौथे अध्यायमें व्यवहारचारित्र्यका कथन है, जिसमें पाँच पापोंसे निवृत्ति अर्थात् पञ्च व्रत, पाँच समिति तथा तीन गुप्तिको व्यवहार चारित्र्य कहा है। इस अध्यायकी अन्तिम गाथा ७६ द्वारा यह स्पष्ट किया है कि इस अध्यायमें व्यवहार चारित्र्यका कथन किया है। पञ्च पापोंके त्यागका नाम व्रत वतलाया है, क्रिया करते समय प्रमाद असावधानीका त्याग समिति है और मन वचन कायकी क्रियाका निरोध करना गुप्ति है।

श्री कुन्दकुन्दाचार्य दर्शनपाहुडमें लिखते हैं—

छह द्रव्य णव पर्यथा पचत्थी सत्त तच्च णिद्धिटा ।

सद्दहद्द ताण रूपं सो सद्धिटी मुणेयव्वो ॥ १९ ॥

अर्थ—जिनेन्द्र द्वारा निर्दिष्ट छह द्रव्य, नव पदार्थ पाँच अस्तिकाय तथा सप्त तत्त्वोंके स्वरूपका जो श्रद्धान करता है उसे सम्यग्दृष्टि जानना चाहिये ॥ १९ ॥

श्री समन्तभद्राचार्य रत्नकरण्डश्रावकाचारमें लिखते हैं—

श्रद्धानं परमार्थानामासागमतपोभूताम् ।

त्रिमूढापोढमष्टांगं सम्यग्दर्शनमस्मयम् ॥ ४ ॥

अर्थ—सत्यार्थ आप्त, आगम और गुरुका श्रद्धान करना सो सम्यग्दर्शन है। यह तीन मूढता रहित, आठ अंग सहित और आठ भेद रहित होता है।

ऐसे अन्य भी बहुत प्रमाण हैं। इन सब प्रमाणोंसे स्पष्ट हो जाता है कि व्यवहार रत्नत्रयको मात्र रागरूप कहना अर्थात् 'निश्चय रत्नत्रयके साथ जो राग रहता है उस रागाशका नाम व्यवहार रत्नत्रय है' कहना आगम विरुद्ध है। प्रत्युत 'राग, भेद या विकल्प सहित जो सप्त तत्त्व आदिका श्रद्धान व ज्ञान तथा पापोंसे निवृत्तिरूप चारित्र्य है वह व्यवहार रत्नत्रय या व्यवहार मोक्षमार्ग है।' इसीको उपचार रत्नत्रय भी कहा जाता है। यह निश्चय रत्नत्रय एव मोक्षका हेतु है। जिसके कुछ प्रमाण पहले पत्रकमें तथा इसी लेखमें ऊपर दिये हैं। और भी देखिये—

श्री अमृतचन्द्र सूरि पुरुषार्थसिद्धधुपाय ग्रन्थमें निश्चयके साथ व्यवहार रत्नत्रयको मुक्तिका कारण वतलाते हैं—

सम्यक्त्वबोधचारित्र्यलक्षणो मोक्षमार्ग इत्येष ।

मुख्योपचाररूप प्रापयति पर पद पुरुषम् ॥ २२ ॥

अर्थ—इस प्रकार यह पूर्व कथित निश्चय और उपचार-व्यवहाररूप सम्यग्दर्शन ज्ञान चारित्र्य लक्षण-वाला मोक्षमार्ग आत्माको परमात्मपद प्राप्त कराता है।

पञ्चास्तिकायकी गाथा ७० की टीकामें जयसेनाचार्य लिखते हैं—

निश्चय-व्यवहारमोक्षमार्गचारी गच्छति ** निर्वाणनगरम् ।

अर्थ—निश्चय तथा व्यवहार मोक्ष मार्गपर चलनेवाला व्यक्ति मोक्ष नगरको पहुँच जाता है।

निश्चय-व्यवहारमोक्षकारणे सति मोक्षकार्यं सम्भवति ।

—पञ्चास्तिकाय गाथा १०६ जयसेनीया टीका

यतिरायत्नं निरुद्ध-ज्वहारदवाभ्यां साध्यसाधकस्यैव परस्परसाध्याभ्यामेव अथपि मुक्तिमिदमे
न च पुनर्मित्येकाभ्यामिति धार्मिकम् ।

—ब्रह्मास्तिका १०२ याथा श्री जगद्गुरुदेवदेव

अर्थ—वीररावठा निरवध तथा व्यवहार नयके शास्त्रशास्त्रक भावसे परस्पर श्रापित होनेपर ही मुक्तिकी सिद्धिके लिये होती है। दोनों नयके निरोधक होनेपर वह वीररावठा मुक्तिसिद्धिके लिये नहीं होती। यी वं वीररावठकी छद्मका शास्त्रकी वीरगी शास्त्रमें लिखते हैं—

अथ स्वयम्भूत मोक्षमार्गं सुनिश्चितं हेतु निवृत्तयो द्योते ॥ २ ॥

कार्य—जब व्यवहार मोक्षमार्गका स्वरूप सुनो तो कि निश्चय मोक्षमार्गका कारण है।

कठोरी शास्त्रों के अनुसार वे निष्कर्ष (अन्तर्का निबोध) कहते हैं—

सुखोत्पत्तार दुःखेद वीं यदुभाणि रत्नत्रय धरे ।

बढ़ा करेंगे तो सिचु कहीं सिचु झुपस-झुपस आगमक हरे ॥

कार्य—इस प्रकार श्री आम्बेडकरजी मुख्य विषय तथा अन्वहार परामर्शको कारण करते हैं जन्मा प्रविष्टिमें बारम्बार करने से मोक्ष प्राप्त करते हैं और उनका स्वच्छ मर्यादा का संहारके मैत्रिणों द्वारा कराया है।

[illegible]

अब प्रदर्शकसहित निम्नलिखित (सोझमार्ग) का स्वयंसेवक निष्ठाकारके विषये कुछ प्रमाण देने जाते हैं—

श्री कृष्णकृष्णभारतं पञ्चास्तिक्यममं लिखते है—

श्री अरि नरदि पिण्डी अप्याय अप्याया धनचमस ।

सो अरिच नाणं दसणमिदि निण्णियो होदि ॥१५२॥

बर्च—बो (वात्मा) वात्माको वात्माको अन्तर्गतमा आत्माको है, वात्माको है, वात्माको है यह (वात्माको) वात्माको है, वात्माको है, वात्माको है वात्माको वात्माको है :

ये ही कृष्णकृष्णार्थ बालपात्रावयें लिखते हैं—

अप्या अप्पमिं रत्नो सम्माचिद्वि हवेइ पुंर वीयो ।

आमहं तं सम्पद्यते जगिह्य चरिष्यमस्यु नि ॥२१॥

अर्थ—जो आत्मा में यह सम्पत्ति है, उसे जलना सम्भव है और अपने आप बरकत से सम्पन्न है।

बसुन्धरापुर धुरि पुरवार्थिनिबन्धुपात्रमे एक प्रश्नका उत्तर देते हुए लिखते हैं—

इत्यथमात्मविनिश्चितिरात्मपरित्यागमिष्यते सीधा ।

स्थितिरात्मनि चरितं कुरु पृथग्भ्यो भवति मन्त्रः ॥२१५॥

अर्थ—अपनी आत्माका विनिश्चय सम्पन्नार्थ है, आत्मात्म वितीय ज्ञान सम्पन्न है और आत्मने निरुद्ध सम्पन्नारि है । इन तीनोंसे क्या फल ही आता है ?

श्री नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्ती अपने द्रव्यसंग्रहमें लिखते हैं—

सम्मद्सण्णण चरण मोक्खस्स कारण जाणे ।

ववहारा णिच्छयदो तत्तियमद्दो णिओ अप्पा ॥३९॥

अर्थ—सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्यको व्यवहारसे मोक्षका कारण जानो और निश्चयसे सम्यग्दर्शनादि त्रिरूप आत्मा मोक्षका कारण है ॥

परमात्मप्रकाश अध्याय २ दोहक १४ की टीकामें लिखा है—

वीतरागसम्यक्त्व निजशुद्धात्मानुभूतिलक्षणम् ।

वीतरागचारित्र्याविनाभूत तदेव निश्चयसम्यक्त्वम् ॥

अर्थ—वीतराग सम्यक्त्वका लक्षण स्वशुद्धात्मानुभूति है और वह वीतराग चारित्र्यका अविनाभूत है । वह ही निश्चय सम्यक्त्व है ।

प० दौलतराम जी ने भी छहृढाला तीसरी ढालमें निश्चय रत्नत्रयका स्वरूप इस प्रकार निर्दिष्ट किया है—

पर द्रव्यनर्ते भिन्न आपमें रुचि सम्यक्त्व भला है

आप-रूपको जानपनों सो सम्यग्ज्ञान कला है ।

आप-रूपमें लीन रहे धिर सम्यक्चारित्र्य सोई

अव व्यवहार मोक्ख भग सुनिये हेतु नियतको होई ॥ २ ॥

अर्थ—अन्य द्रव्योंसे पृथक् अपनी आत्माकी रुचि होना निश्चय सम्यग्दर्शन है, केवल निज आत्मा को जानना निश्चय सम्यग्ज्ञान है और अपने आत्मामें लीन होना सो निश्चय सम्यक्चारित्र्य है । अव व्यवहार मोक्षमार्गका वर्णन करते हैं जो कि निश्चय मोक्षमार्गका कारण है ।

उपर्युक्त प्रमाणों और व्यवहार तथा निश्चय रत्नत्रयके स्वरूपपर विचार करनेसे यह स्फुट रूप से प्रकट हो जाता है कि सहचरताके कारण निश्चय व्यवहार रत्नत्रयमें साध्य-साधकभाव नहीं माना गया है, अपि तु कार्य-कारण भावसे माना गया है ।

इस प्रकार यह कहना कि 'जहाँ निश्चय मोक्षमार्ग होता है वहाँ उसके साथ होनेवाले व्यवहार धर्मरूप राग परिणामको व्यवहार मोक्षमार्ग आगममें कहा है' आगम सगत नहीं जान पड़ता है, क्योंकि मात्र रागाशका नाम व्यवहार रत्नत्रय नहीं है और न मात्र रागाश निश्चय रत्नत्रयका साधक हो सकता है ।

आपसे पहले उत्तरमें निवेदन किया गया था कि 'आप ऐसे प्रमाण देनेकी कृपा करें जहाँ मात्र आशको व्यवहार रत्नत्रय कहा गया हो और इस प्रकार सहचरताके कारण साध्य-साधक भाव सिद्ध हो गया हो' किन्तु उसके लिए आपने एक भी प्रमाण नहीं दिया, प्रत्युत पञ्चास्तिकाय गाथा १०५ पर जयसेनाचार्यकृत टीका और बृहद्द्रव्यसंग्रह पृष्ठ २०६ का प्रमाण देकर यही सिद्ध किया है कि व्यवहार रत्नत्रय निश्चय रत्नत्रयका परम्परासे साधक है ।

'व्यवहार धर्म निश्चय धर्ममें साधक है या नहीं ?' इस प्रश्नके मूलमें आशय यह था कि आज आजके अन्दर प्रवचनकी ऐसी धारा चल पड़ी है जिसमें कहा जाता है "मैं शुद्ध बुद्ध निरञ्जन हूँ, त्रैकालिक

यह अज्ञान है, यह आचरने योग्य है, यह वस्तु आचरने योग्य नहीं है, यह आचारमयी भाव है, यह आचरण करनेवाला है, यह चारित्र्य है, ऐसे अनेक प्रकारके करने न करनेके कर्ता कर्मके भेद उपजते हैं, उन विकल्पोंके होते हुए उन पुरुष तीर्थोंको सुदृष्टिके बढावसे बार-बार उन पूर्वोक्त गुणोंके देखनेमें प्रकट उल्लास लिये उत्साह बढ़े हैं। जैसे द्वितीयाके चन्द्रमाको कला बढती जाती है तैसी ही ज्ञान दर्शन चारित्र्यरूप अमृत-चन्द्रमाकी कलाओका कर्तव्याकर्तव्य भेदोंसे उन जीवोंकी बढवारी होती है। फिर उन्ही जीवोंके धर्म शनै मोहरूप महामल्लका सत्तासे विनाश होता है। किन्तु ही एक कालमें अज्ञानताके आवेश हैं प्रमादकी आघोनतासे उनही जीवोंके आत्मधर्मकी शिथिलता है, फिर आत्माको न्याय मार्गमें चलानेके लिये आपको दण्ड देते हैं। शास्त्र न्यायसे फिर ये ही जिनमार्गी बारवार जैसा कुछ रत्नत्रयमें दोष लगा होय उसी प्रकार प्रायश्चित्त करते हैं। फिर निरन्तर उद्यमी रहकर अपनी आत्माको जो आत्मस्वरूपमें भिन्न स्वरूप (भिन्न पदार्थोंको विषय करनेवाला) श्रद्धाम ज्ञान चारित्र्यरूप व्यवहार रत्नत्रयसे शुद्धता करते हैं, जैसे मलीन वस्त्रको धोवी भिन्न साध्य-साधनभाव कर दिलाके ऊपर साबुन आदि सामग्रियोंसे उज्ज्वल करता है। तैसी ही व्यवहारनयका अवलम्ब पाय भिन्न माध्यमाधनभावके द्वारा गुणस्यान चढनेकी परिपाटीसे क्रमसे विशुद्धताको प्राप्त होता है। फिर उन ही मोक्षमार्गके साधक जीवोंके निश्चयनयकी मुख्यतामें भेदस्वरूप पर अवलम्बी व्यवहारमयी भिन्न साध्य-साधनका अभाव है, इस कारण अपने दर्शन ज्ञान चारित्र्य स्वरूप विषय सावधान होकर अन्तरंग गुप्त अवस्थाको धारण करता है। और जो समस्त बहिरंग योगोंसे उत्पन्न है क्रियाकाण्डका आढम्बर तिनसे रहित निरन्तर सकल्प-विकल्पोंसे रहित परम चैतन्य भावोंके द्वारा सुन्दर परिपूर्ण आनन्दवत भगवान् परम ब्रह्म आत्मामें स्थिरताको करे हैं ऐसे जो पुरुष हैं वे ही निश्चयावलम्बी जीव हैं। व्यवहारनयसे अविरोधी क्रमसे परम समरसीभावके भोक्ता होते हैं।

—पाडे हेमराज कृत हिन्दी टीका पृ० २४७-४८

श्रीकुन्दकुन्द स्वामीकी निम्नलिखित गाथा भी हमें यही पथ प्रदर्शन करती है कि कहाँ किसके लिये कौन नय प्रयोजनवान् है—

सुद्धो सुद्धादेसो णायव्वो परमभावदरिसीहिं ।

वचहारदेसिदा पुण जे दु अपरमे द्विदा भावे ॥१२॥—समयसार

अर्थ—जो शुद्ध नय तक पहुँचकर श्रद्धावान् हुए तथा पूर्ण ज्ञान चरित्रवान् हो गये उनको तो शुद्ध नयका उपदेश करनेवाला शुद्धनय जानने योग्य है। और जो अपरमभाव अर्थात् श्रद्धा ज्ञान और चारित्र्यके पूर्णभावको नहीं पहुँच सके तथा साधक अवस्थामें ही ठहरे हुए हैं वे व्यवहार द्वारा उपदेश करने योग्य हैं।

लोकमें जिनधर्मकी देशना, परस्पर सापेक्ष उभयनयके ही आधीन है, एकनयके आधीन नहीं। जैसा कि कहा है—

जङ्ग जिणमय पवज्जह ता मा वचहारणिच्छए सुयह ।

एक्केण विणा छिज्जङ्ग तित्थ अण्णेण उण तच्च ॥

—समयसार गाथा १२ की आत्मव्याप्तिटीका

अर्थ—यदि तुम जैनधर्मका प्रवर्तन चाहते हो तो व्यवहार और निश्चय इन दोनों नयोंको मत छोड़ो,

क्योंकि व्यवहारमन्त्रके बिना तो दीर्घ—व्यवहार मार्गका नाश हो जायगा और दुष्टी निरन्तरके विना
एक (वस्तु) का नाश हो जायगा ।

नोट—निरन्तरमन्त्र और व्यवहारमन्त्रके स्वरूपको उपरान्तके छिन्नी प्रश्न सूत्रा १२११ व १३
भी देखिये : इसके साथ इसका परिशिष्ट भी है ।

प्रश्न आरम्भ परीक्षित

छिन्नेयं इसका अन्तिम अधिपत्य यह है कि 'अथुर्न' पुनस्तान्त्रिकी अविरत सम्पत्ति वंश पुनस्तान्त्रिक
मार्ग आरम्भ और संयमी मुनियोग को बाह्य आचार वीन संस्कृतिये निरन्तर किया गया है यह तो व्यवहार
वर्ग कहलाता है तथा सम्पत्तिवर्ग और सम्पत्तिवारिक्य आचारकी विस्तृत अविकारी-वीतपत्ति वर्ग को
स्तिष्ठि वगैरी है उसे निरन्तर वर्ग कहते हैं ।

वीतपत्ती देव वीतपत्ती पुन वीत वीतपत्तिवर्गके वीतक आरम्भके प्रति वंशित प्रकट करना इसके प्रति
बाह्य हो जाता यह सब वंशित सम्पत्तिवर्गका बाह्य आचार अर्थात् व्यवहार सम्पत्तिवर्ग वंशित
वर्ग कहलाता है और सांसारिक प्रवृत्तिको एकमेव स्थापने इन अथुर्नको कारण करना यह सब आरम्भ
बाह्य आचार अर्थात् व्यवहार आरम्भ वंशित सम्पत्तिवर्ग तथा वंशी सांसारिक प्रवृत्तिको वंशित स्थापने वंशित
अथुर्नको कारण करना यह सब वंशी मुनियोग बाह्य आचार अर्थात् व्यवहार आरम्भ वंशित सम्पत्तिवर्ग
वर्ग कहलाता है ।

प्राचीन कल्प आत्मिकी विस्तृत-निरन्तर-वीतपत्ती और स्वरूप कालोक्त वीन संस्कृतिये विवर्णित
किया गया है इतन्त्रिं इस प्रकारका निरन्तरवर्ग प्राचीन कालोक्त साम्यके कर्त्तव्य उपस्थित होता है और वंश
यह प्राचीन वंशवर्ग प्रकट करके अविरतसम्पत्तिवर्ग आरम्भ तथा मुनियोगके उपस्थित बाह्यआचारके कर्त्तव्य
व्यवहारवर्गकी अपनता है ।

अविरतसम्पत्तिवर्ग आरम्भ और मुनियोगके बाह्यआचार वंशित व्यवहारवर्गकी प्रवृत्ति और इसके
अन्तरंग आत्मविस्तृत निरन्तरवर्गकी नाशकिय भी कहते हैं । व्यवहारवर्गका प्रतिपादक वंशवर्गवर्ग है और
निरन्तरवर्गका प्रतिपादक करणमुनीन है । अथुर्न वंश और वंश पुनस्तान्त्रिकी वीन वीतकी बाह्य स्तिष्ठि
प्रकटमान रहते हैं, वंश ऐसे वीतकी मुन्यवर्ग बाह्य पुनस्तान्त्रिक वंश वंशित वंशित हो जाता है और
यही कारण है कि इन वीतके व्यवहार वर्गकी मुन्यवर्ग तथा निरन्तरवर्गकी वीतक स्थापना रहती है ।
संयम पुनस्तान्त्रिक केन्द्र मार्गके पुनस्तान्त्रिकी रहनेवाले वीन वीतकी अन्तरंग स्तिष्ठिमें प्रकटमान हो जाती
है, वंश ऐसे वीतकी वृत्ति बाह्य पुनस्तान्त्रिकी वंशक अन्तरंग पुनस्तान्त्रिकी उपस्थित हो जाती है । यही कारण है कि
संयम मार्ग पुनस्तान्त्रिकी पूर्ण है वंश वीतके निरन्तर वर्गकी प्रकटता तथा व्यवहार वर्गकी वीतक स्थापना
हो जाती है । इस अन्तिमार्गकी आत्मने रसकर ही आचार्य पुनस्तान्त्रिकी निरन्तरवर्ग वंशकी रचना की है—

युक्तो युक्तोऽपि नाशक्ये वंशवर्गवर्गवर्गवर्ग ।

व्यवहारवर्गवर्ग पुन के वंश अन्तरंग वृत्ति मार्ग ॥ १२ ॥—समस्त

वर्ग—को वीन वीतकी बाह्य स्तिष्ठि वंशक अन्तरंग स्तिष्ठिमें पूर्ण वंश है वंश वंश परम
(वंशक) स्तिष्ठि आरम्भ वंशित होते ही इस कारण वंश वीतके वंश (स्तिष्ठि) निरन्तरवर्गकी प्रकटता

पायी जाती है। तथा जो अभी अपने जीवनकी वास्तु स्थितिमें हो प्रवर्तमान है उन्हें इस हालतमें अपरम भावके ही दर्शन हुआ करते हैं, अतः इन जीवोंके पराश्रित व्यवहार धर्मकी ही प्रमुखता पायी जाती है।

व्यवहार धर्मका सद्भाव निश्चय धर्मके अभावमें भी पाया जाता है और जहाँ निश्चय धर्मका सद्भाव होगा वहाँ व्यवहार धर्मका सद्भाव रहना ही चाहिए। इससे व्यवहार धर्मकी कारणता और निश्चय धर्मकी कार्यतामें कोई बाधा उपस्थित नहीं होती है, क्योंकि आगमका अभिप्राय व्यवहार धर्मको कारण और निश्चय धर्मको उसका कार्य स्वीकार करनेमें यह है कि निश्चय धर्मकी उत्पत्ति और स्थिति व्यवहार धर्मको अंगीकार किये बिना असम्भव है, इसलिये आपका ऐसा सोचना भी गलत है कि निश्चय धर्मको प्राप्त होनेपर व्यवहार धर्मकी प्राप्ति अपने आप हो जाती है। समयसारकी "अपडिक्कमण दुविह" इत्यादि २८३ से २८५ वीं गाथाओंकी आत्मव्याप्ति टीकासे स्पष्ट रूपमें यह बात सिद्ध होती है कि व्यवहार धर्म निश्चय धर्मकी उत्पत्ति और स्थितिमें कारण होता है। वह टीका निम्न प्रकार है—

तत एतत् स्थित, परद्रव्यं निमित्त, नैमित्तिका आत्मनो रागादिभावा । यद्येवं नेप्येत तदा द्रव्याप्रतिक्रमणाप्रत्याख्यानयो कतृत्वनिमित्तत्वोपदेशोऽनर्थक एव स्यात् । तदनर्थकत्वे त्वेकस्थैवान्मनो रागादिभावनिमित्तत्वापत्तौ नित्यकर्तृत्वानुपगान्मोक्षाभाव प्रसज्येच्च । तत परद्रव्यमेवात्मनो रागादिभाव-निमित्तमस्तु । तथा सति तु रागादिनामकारक एवात्मा, तथापि यावन्निमित्तभूत द्रव्य न प्रतिक्रामति न प्रत्याचष्टे च । तावन्नैमित्तिकभूत भाव न प्रतिक्रामति न प्रत्याचष्टे च । यावत्तु भाव न प्रतिक्रामति न प्रत्याचष्टे तावत्कर्तृत्वं स्यात् । यदैवं निमित्तभूत द्रव्य प्रतिक्रामति प्रत्याचष्टे च तदैव नैमित्तिकभूतं भावं प्रतिक्रामति प्रत्याचष्टे च । यदा तु भावं प्रतिक्रामति प्रत्याचष्टे च तदा साक्षात् अकर्तृत्वं स्यात् ॥ २८३, २८४, २८५ ॥

अर्थ—इस तरह यह निश्चित हो जाता है कि पर द्रव्य निमित्तकारण है और आत्माके रागादि-विकार पर द्रव्यके निमित्तसे उत्पन्न होनेवाले हैं। यदि ऐसा नहीं माना जाय तो आगममें द्रव्य अप्रतिक्रमण और द्रव्य अप्रत्याख्यानमें जो आत्माके राग-द्वेषादि विकारोंकी उत्पत्तिकी निमित्तता प्रतिपादित की गयी है वह अनर्थक हो जायगी। इसके अनर्थक हो जाने पर एक आत्मामें ही रागादिकी उत्पत्ति-का प्रसंग प्राप्त होजानेपर आत्मामें रागादिके नित्यकर्तृत्वकी भी प्रसक्ति हो जानेसे रागादिके अभावका भी प्रसंग उपस्थित हो जायगा, इसलिये आत्मामें उत्पन्न होनेवाले रागादि विकारोंका निमित्त पर द्रव्य ही बहरता है। इस तरह यद्यपि आत्मा स्वयं तो रागादिका अकारक ही है तो भी जब तक जीव निमित्तभूत पर द्रव्यका प्रत्याख्यान और प्रतिक्रमण नहीं करेगा तब तक भावरूप रागादि विकारोंका प्रतिक्रमण और प्रत्याख्यान नहीं हो सकता है। इस तरह तब तक आत्मा रागादिका कर्ता ही बना रहता है और जब निमित्तभूत पर द्रव्यका प्रतिक्रमण व प्रत्याख्यान जोध करता है तभी वह उसके निमित्तसे होनेवाले रागादिका भी प्रतिक्रमण और प्रत्याख्यान करता है। इस प्रकार जब रागादि विकारोंका भी प्रतिक्रमण और प्रत्याख्यान हो जाता है तब आत्मा रागादिका साक्षात् अकर्ता हो जाता है। २८३, २८४, २८५ ॥

इससे एक बात यह भी सिद्ध होती है कि आत्माकी परिणतिमें जो क्रोधादिरूपता पायी जाती है उसका कारण क्रोधादि द्रव्यकर्मोंका उदय ही होता है। आत्मामें क्रोधादि विकारोंकी उत्पत्ति स्वतः अपने आप नहीं हो जाती है। पण्डित दीलतरामजीने छहडालाकी तीसरी डालमें व्यवहार धर्मकी निश्चय धर्ममें कारणताका स्पष्ट उल्लेख किया है—

जो सत्यारथ रूप सो निश्चय कारण सो धवहारो ॥

इसी प्रकार रामो समस्तप्रभे भी लिखा है—

बाह्य तपः परमेश्वरमाधरैस्त्वमात्म्यात्मिकस्व तपसः परिपूर्णमायम् ॥६१॥

—स्वर्भूतोऽयम्

अर्थ—हे भयवन् ! आपने आध्यात्मिक (निरवय) तप भी बुद्धिके बिने बाह्य (व्यवहार) तप का ठोकराके साथ आकरन दिया था ।

नोट—व्यवहारतप और निरवयवतपके स्वरूपको समझनेके लिये अन्य ग्रन्थोंपर भी दृष्टि डालिये ।



मंगल भगवान् बीरो मंगलं गीतमो गभी ।

मयलं पुनःपुनराधो नैनयनोऽस्तु मंगलम् ॥

ध्या ४

व्यवहारधर्म निश्चयधर्ममें साधक है या नहीं ?

प्रतिष्ठा ३ का समाधान

१. उपसंहार

हमने अपने प्रथम उत्तरमें लिखा है कि निरवय रत्नतप स्वभावभाव है, इसलिए निरवयसे व्यवहार धर्म उत्पन्न साधक नहीं है । तथापि सहचर सम्बन्धके कारण व्यवहारधर्म निरवयधर्मका साधक (निमित्त) कहा जाता है ।

अपर पक्षमें इसपर संका करते हुए अपने दूसरे पक्षमें कुछ आशय प्रभाव देकर व्यवहार धर्म निरवयधर्मका साधक है यह सिद्ध किया है । साथ ही यह भी लिखा है कि व्यवहार धर्मको निरवयधर्मका साधक मान केनेपर भी निरवयधर्म परनिरोध बना रह सकता है ।

इसका उत्तर देते हुए हमने अपने दूसरे उत्तरमें लिखा कि व्यवहारधर्मको निरवयधर्मका उत्पन्न व्यवहार समष्टि साधक वतकमा है । साथ ही व्यवहार मोक्षमार्ग निरवय मोक्षमार्गका सहचर होनेसे अनुसूच है, इसलिए इसमें निरवय मोक्षमार्गके साधकपक्षका व्यवहार किया है यह भी वतकमा है ।

२. प्रतिष्ठाका ३ के आधारसे विवेचन

उक्तका प्रतिष्ठाका ३ के आधारसे सुदीप्त वचन पर विचार करना है । इसके आरम्भमें अगर पक्षमें यह कहेत किया है कि हमने प्रथम उत्तरमें निरवयधर्मको भी तीन भागों में बंटा दी है । वचन प्रकट निरवय कोई सम्बन्ध नहीं किन्तु बात ऐसी नहीं है । वचन भाषाओं द्वारा व्यापार यह लिखना ही प्रतीत था कि निरवय मोक्षमार्ग निरवय रत्नतप परिलत आत्मा है यह अत्यन्तमात्रसे अदभुतन करनेके ही उत्पन्न होता है । अतः व्यवहार धर्मको उत्पन्न साधक व्यवहार समष्टि ही माना जा सकता है । यह परंपार वचन नहीं है, निमित्तका ज्ञान कराना मान इसका प्रयोजन है ।

अपने दूसरे पक्षमें अपर पक्षने प्रवचनसार आदि अनेक ग्रन्थोंके प्रमाण दिये हैं इसमें सन्देह नहीं, किन्तु किस नयसे उन शास्त्रोंमें वे प्रमाण उल्लिखित किये गये हैं और उनका आशय क्या है इस विषयमें अपर पक्षने एक शब्द भी नहीं लिखा है। हमारी दृष्टि तो नयदृष्टिसे उनका आशय स्पष्ट करनेकी है, जब कि अपर पक्ष उस स्पष्टीकरणको अपेक्षाकी दृष्टिसे देखकर उसकी अवहेलना करता है। क्या इसे ही परम प्रमाणभूत, मूलसधके प्रतिष्ठापक श्री कुन्दकुन्दाचार्य तथा अन्य आध्यात्मिक प्रामाणिक आचार्योंके आर्प वाक्योंको परम श्रद्धालु और तत्त्ववेत्ता बनकर स्वीकार करना कहा जाय इसका अपर पक्षको ही निर्णय करना है। पूरे जिनागमको दृष्टिमें रखकर उसके हार्दको ग्रहण कर अपने कल्याणके मार्गमें लगा जाय यह हमारी दृष्टि है और इसी दृष्टिसे प्रत्येक उत्तरमें हम यथार्थका निर्णय करनेका प्रयत्न करते आ रहे हैं। अपर पक्ष भी इसी मार्गको स्वीकार कर ले ऐसा मानस है। स्व-परके कल्याणका यदि कोई मार्ग है तो एकमात्र यही है।

हमने अपने दूसरे उत्तरमें व्यवहारधर्मको असद्भूत व्यवहार नयसे निश्चयधर्मका साधक लिखकर उन प्रमाणोंको टालनेका प्रयत्न नहीं किया है, किन्तु उनके हार्दको ही स्पष्ट करनेका प्रयत्न किया है। व्यवहारधर्म आत्माका धर्म किस नयकी अपेक्षा कहा गया है इसका स्पष्टीकरण करते हुए वृहद्द्रव्यसंग्रह गाथा ४५ में बतलाया है—

तत्र योऽसौ अहिर्विषये पञ्चेन्द्रियविषयादिपरित्याग स उपचरितासद्भूतव्यवहारेण ।

उसमें बाह्यमें जो पाँचो इन्द्रियोंके विषय आदिका त्याग है वह उपचरित असद्भूत व्यवहारनयसे चारित्र है।

यह आगम प्रमाण है। इससे स्पष्ट विदित होता है कि उपचरित असद्भूतव्यवहारनयकी अपेक्षा ही व्यवहारधर्म चारित्र या धर्म सज्ञाको धारण करता है। वह वास्तवमें आत्माका धर्म नहीं है। ऐसी अवस्थामें उसे निश्चय धर्मका साधक उपचरित असद्भूत व्यवहारनयसे ही तो माना जा सकता है। निश्चय-धर्म केवल हो और व्यवहारधर्म न हो ऐसा नहीं है। ये चतुर्यादि गुणस्थानोंमें युगापत् वर्तते हैं ऐसा एकान्त नियम है। परस्पर अविनाभावी हैं। इसीसे आगममें व्यवहारधर्मको निश्चयधर्मका साधन (निमित्त) कहा गया है ऐसी जिसकी श्रद्धा होती है उसके निश्चयधर्मके साथ व्यवहारधर्म होता ही है। किन्तु इसके विपरीत जिसकी यह श्रद्धा बनी हुई है कि व्यवहारधर्मको अगीकार करना मेरा परम कर्तव्य है, मात्र उसके पालन करनेसे आत्मधर्मकी उत्पत्ति ही जायगी और ऐसी श्रद्धावश ज्ञायकस्वभाव स्वरूप यथार्थ साधन आत्माके अवलम्बनकी ओर दृष्टिपात नहीं करता वह त्रिकालमें निश्चयधर्मका अधि-कारी बननेका पात्र नहीं होता। इससे यह बात आसानीसे समझमें आ जाती है कि मोक्षमार्गकी प्राप्ति का यथार्थ साधन तो निर्विकार चिद्धनस्वरूप आत्माका अवलम्बन ही है। वही मेरा परम कर्तव्य है, उसका अवलम्बन लेनेपर निश्चय मोक्षमार्गकी उत्पत्तिमें व्यवहारधर्म निमित्तमात्र है, निश्चय मोक्षमार्गकी प्राप्ति का निश्चय साधन नहीं। पचास्तिकाय आदि परमागममें इसी रहस्यको स्पष्ट किया गया है और इसीलिए ही पारमेश्वरी तीर्थप्रवर्तनाको उभयनयायत्त कहा गया है। पचास्तिकाय गाथा १५६ की सूरिरचित टीका।

निश्चयधर्मकी प्राप्ति तभी निरपेक्ष समझमें आती है जब कि अभेदरत्नययस्वरूप आत्मा की प्राप्ति आत्मामें अभेदरत्नययके परम साधनभूत आत्मासे स्वीकार की जाय और इसके विपरीत व्यवहारधर्मसे उसकी

लिखा है और ऐसा है भी नहीं कि जो जो रागपरिणाम होता है वह सब मोक्षमार्ग ही होता है । किन्तु ऐसा अवश्य है कि निश्चय मोक्षमार्गके साथ सच्चे देवादिकी श्रद्धा, सच्चे शास्त्रके अम्यास तथा अणुव्रत-महाव्रत आदिके पालनरूप जो शुभ परिणति होती है उसे परमागममें व्यवहार मोक्षमार्ग कहा है । इससे हमारा यह कथन सिद्ध हो जाता है कि निश्चय मोक्षमार्गके साथ होनेवाला व्यवहार धर्मरूप रागपरिणाम व्यवहार मोक्षमार्ग है । हमारे उक्त कथनकी पुष्टिमें बृहद्ब्रह्मसंग्रह गाथा ३६के इस वचन पर दृष्टिपात कीजिए—

बीतरागसर्वश्रणीतषड्व्यपञ्चास्तिकायसप्ततत्त्वनवपदार्थसम्यक्श्रद्धान-ज्ञानव्रताद्यनुष्ठानविकल्परूपो व्यवहारमोक्षमार्ग । निजनिर्जनशुद्धात्मतत्त्वसम्यक्श्रद्धानज्ञानानुचरणैकाग्र्यपरिणतिरूपो निश्चय मोक्षमार्ग ।

श्री बीतराग सर्वज्ञदेव कथित छह द्रव्य, पाँच अस्तिकाय, सात तत्त्व और नौ पदार्थोंके सम्यक् श्रद्धान, ज्ञान और व्रत आदि रूप आचरणके विकल्परूप व्यवहार मोक्षमार्ग है तथा निज निर्जन शुद्ध आत्मतत्त्वके सम्यक् श्रद्धान, ज्ञान और अनुचरणकी एकाग्र परिणतिरूप निश्चय मोक्षमार्ग है ।

सराग चारित्रिका लक्षण करते हुए इसी ग्रन्थकी ४५वीं गाथामें अशुभसे निवृत्ति और शुभमें प्रवृत्तिको व्यवहार चारित्र्य कहा है और उसे व्रत, समिति तथा गुप्तिरूप बतलाया है । तथा इसकी व्याख्यामें देशचारित्र्यको इसका एक अवयवरूप बतलाया है ।

आगे इसी गाथाकी व्याख्यामें यह भी लिखा है—

तच्चाचाराराधनादिचरणशास्त्रोक्तप्रकारेण पञ्चमहाव्रतपञ्चसमिति-त्रिगुप्तिरूपमप्यपहृतसयमाख्यं शुभोपयोगलक्षणं सरागचारित्र्याभिधानं भवति ।

और वह आचार-आराधना आदि चरणानुयोगके शास्त्रोंमें कहे अनुसार पाँच महाव्रत, पाँच समिति और तीन गुप्तिरूप होता हुआ भी अपहृतसयम नामक शुभोपयोग लक्षणवाला सरागसयम नामवाला होता है ।

पञ्चास्तिकायमें लिखा है—

अरहतसिद्धसाहुसु भची धम्मम्मि जा य खलु चेद्वा ।

अणुगमण पि गुरुण पसत्थरागो त्ति वुच्चति ॥ १३६ ॥

अरिहन्त, सिद्ध और साधुओंके प्रति भक्ति, धर्ममें नियमसे चेष्टा और गुरुज का अनुगमन वह प्रशस्त राग कहलाता है ॥ १३६ ॥

यहाँ टीकामें धर्मका अर्थ व्यवहार धर्म किया है और लिखा है कि प्रशस्त (अरिहन्तादि) इसके विषय है, इसलिए यह प्रशस्त राग है ।

प्रशस्त राग क्या है इसका निर्देश करते हुए मूलाचार (पडावश्यक अधिकार) में भी लिखा है—

अरहत्तेसु य राओ ववगदरागेसु दोसरहिण्सु ।

धम्मग्धि य जो राओ सुदे यजो वारसविधग्धि ॥ ७३ ॥

आइरिण्सु य राओ समणेसु य वहुसुदे चरितइडे ।

एसो पसत्थराओ हवद्दि सरागेसु मन्वेसु ॥ ७४ ॥

राग-वैपमे रहित अरिहंतोंमें जो राग है, धर्ममें और वारह प्रकारके धृतमें जो राग है, तथा

चारित्र्ये विमुक्ति आचार्यों धर्मों और उपायोंमें जो राज है वह प्रत्यक्ष राज है। यह सब उपाय भीचोरे होता है ॥ ७३ ॥

यहाँ तक हमने जो प्रमाण उपायों में दिये हैं उनको ध्यानमें रखकर यदि विचारकर देना चाहें तो निश्चय सम्मत्तये राज होनेवाला यह प्रमाण राज ही व्यवहार सम्मत्तये और व्यवहार सम्मत्तये है। तथा अनुभव विमुक्तिपूर्वक नाममें प्रवृत्तिपर जो प्रत्यक्ष राज है वही व्यवहार सम्मत्तये चारित्र्य है। यह व्यवहार सम्मत्तये चारित्र्य भी नियममें निश्चय सम्मत्तये चारित्र्य अविभाज्य है।

मुक्ताचार मुक्तगुणाधिकार गाथा है की टीकामें प्रस्ताव तत्त्व करते हुए लिखा है—

प्रस्ताव्योपि साधकविद्वन् आचार्योपि निमित्तकर्म कर्म ।

यह पद भी राजकी विमुक्ति होने पर मोक्ष आधिक्ये निमित्तकर्म आचार्यमें व्यवहृत होता है।

ये चित्तों की वृत्ति हैं वे अनुभवों विमुक्तिपर और मुक्तमें प्रवृत्तिपर ही हैं। इन्हीं सम्मत्तये अनुभवों विमुक्ति और मुक्तमें प्रवृत्तिपर चारित्र्य वस्तुतया है। वस्तुतया वास्तव तत्त्वमें अनुभवों करनेका कारण भी वही है। इसके लक्ष्यमें पुनोपयोग होता है, पुनोपयोग नहीं होता इसका भी वही कारण है। पुनोपयोग संसार और निर्मलता कारण व लोक में मान आनन्द वस्तुतया है। इसका विशेष मुक्तता हम तीसरे प्रकरणमें तीसरे उत्तरमें विशेष रूपसे कर आये हैं।

निश्चयार्थों को वास्तव आनन्द और वस्तुतया प्रमाणों व्यवहार सम्मत्तये कहा है वस्तुतया वास्तव ही इसका है कि इसके पदार्थ स्वभावों जानकर हममें प्रत्यक्ष यदि अर्थों वस्तुतया प्रमाणों चारित्र्य और प्रमाण प्रत्यक्ष प्रमाणों उद्योग विशेष है। अविद्युत्तत्त्वमें ऐसा प्रमाण राज सम्मत्तये ही होता है इसलिये इसे निश्चय सम्मत्तये निश्चय व्यवहार सम्मत्तये कहा है। निश्चय चारित्र्य राज प्रवृत्तिमें उपपन्न सब सम्मत्तये होनेपर जो वस्तुतया मुक्तता निश्चय प्रमाणों व्यवहार सम्मत्तये चारित्र्य होता है, जो कि आचार्यों विमुक्तिपर है वह निश्चय सम्मत्तये है। और उसके होनेपर जो वस्तुतया वैचारिकों विशेष अनुभव होता है वह व्यवहार सम्मत्तये है। इस प्रकार हम होनेमें महान् अन्तर है।

सम्मत्तये व्यवहार वस्तुतया यह वस्तुतया वस्तुतया है कि राजकीयोंके कारण निश्चय सम्मत्तये ही व्यवहार सम्मत्तये कहते हैं, किन्तु यह बात नहीं है। वस्तुतया यह है कि निश्चय सम्मत्तये राज की वस्तुतया वैचारिक पर सम्मत्तये प्रमाण राज होता है उसे ही व्यवहार सम्मत्तये कहते हैं। इसी प्रकार व्यवहार सम्मत्तये और व्यवहार सम्मत्तये चारित्र्यके विषयमें सुझाव कर देना चाहिए। सम्मत्तये व्यवहारका सम्मत्तये ही यह है कि जो जिस रूप में हो वस्तुतया उस रूप में वस्तुतया व्यवहार करे छाता है। व्यवहारका यह सम्मत्तये वस्तुतया और वस्तुतया वस्तुतया प्रकारके व्यवहारोंमें प्रमाण होता है। यदि हममें अन्तर है तो इसका ही कि वस्तुतया रूप वस्तुतया ही वस्तुतया वस्तुतया प्रमाणों विषयवस्तु वस्तुतया मान उपपन्न होती है। उदाहरणार्थ हम प्रमाण वस्तुतया प्रमाण वस्तुतया कर आये हैं। प्रमाण व्यवहार चारित्र्यको चारित्र्य उपपन्न वस्तुतया व्यवहारवस्तु वस्तुतया वस्तुतया है। वस्तुतया वास्तव ही यह है कि व्यवहार चारित्र्य वास्तवमें चारित्र्य नहीं है किन्तु निश्चय चारित्र्यका सहचर होनेसे प्रमाणवस्तु प्रमाण राजको उपचारसे चारित्र्य कहा गया है।

अपराधों वस्तुतया वस्तुतया गाथा ४७ के 'वृद्धि' में जो कहा है 'इह वस्तुतया ही वृद्धिपाठ किया है। वस्तुतया वस्तुतया यह भी कहा होता कि व्यवहार वस्तुतया वस्तुतया परमाणु है और निश्चय वस्तुतया

मार्ग साक्षात् हेतु है। वह यह लिख ही रहा है कि व्यवहार मोक्षमार्ग साधक है और निश्चय मोक्षमार्ग साध्य है। ऐसी अवस्थामें वह पक्ष दो को एक ही क्यों बतलाने लगा है यह हमारी समझके बाहर है। जो निश्चयमोक्षमार्ग है वही यदि व्यवहार मोक्षमार्ग है तो फिर वे दोनों एक हुए। इनमें साधकसाध्यभावकी चरचा करना ही व्यर्थ है। और यदि वह इन्हें वास्तवमें दो मानता है तो इन दोनोंके पृथक्-पृथक् लक्षण भी स्वीकार करने चाहिए। साथ ही उन दोनोंको इस रूपमें मानना चाहिए कि एक आत्मामें उन दोनोंका सद्भाव एक साथ बन जाय। तभी तो उनमेंसे एकको साधन (निमित्त) और दूसरेको साध्य कहा जा सकेगा। मिट्टी घटरूप परिणम रही हो, फिर भी उसका बाह्य साधन कुम्भकारादि न हो ऐसा मानना विचित्र बात है। तात्पर्य यह है कि निश्चय रत्नत्रयके साथ उससे भिन्न दूसरो कोई वस्तु अवश्य होनी चाहिए जिसमें साधन व्यवहार किया जा सके और वे दोनों परस्पर अविनाभावो होने चाहिए। स्पष्ट है कि यहाँपर श्रद्धाके विषयभूत देवादिकमें प्रशस्त रागको व्यवहार सम्यग्दर्शन कहा गया है, ज्ञानोपयोगके विषयभूत आगमाम्यासमें प्रशस्त रागको व्यवहार सम्यग्ज्ञान कहा गया है और चर्याके विषयभूत व्रतादिके -नियमरूप प्रशस्त रागको व्यवहार सम्यक्-चारित्र्य कहा गया है। तथा आत्माके श्रद्धा, ज्ञान और चारित्र्यकी शुद्धिरूप परिणतिको निश्चय सम्यग्दर्शन, निश्चयसम्यग्ज्ञान और निश्चय सम्यक्चारित्र्य कहा गया है।

अपरपक्षने तीसरे प्रश्नके अपने तीसरे पत्रकमें तत्त्वार्थसूत्र अ० ७ सू० १ के आधारसे एक बात यह भी लिखी है कि 'व्रत विरक्ति अर्थात् निवृत्तिरूप हैं, प्रवृत्तिरूप नहीं हैं।' मालूम पड़ता है कि इसी कारण अपरपक्षको व्यवहार रत्नत्रयको देवादि विषयक प्रशस्त रागरूप माननेमें बाधा पड़ रही है। परन्तु उस पक्षका यह विधान मोक्षमार्गपर गहरा प्रहार करनेवाला है इसे वह पक्ष नहीं समझ रहा है। यह जीव मोक्षमार्गी कैसे वनता है उसका क्रम यह है कि 'सर्वप्रथम यह जीव तत्त्वज्ञानपूर्वक कुदेवादिका त्यागकर सच्चे देवादिके रुचि करता है, कुशास्त्रोंको छोड़कर सम्यक् शास्त्रोंका अध्ययन करता है, गुरुका उपदेश सुनता है और मिथ्यात्वकी पोषक क्रियाओंको छोड़कर देवपूजा आदि क्रिया करता है। इस प्रकार अशुभसे निवृत्त होकर शुभमें प्रवृत्त होता है।' किन्तु इतना करनेमात्रसे उसे सम्यक्त्वकी प्राप्ति नहीं होती, क्योंकि ये मोक्ष प्राप्तिके साक्षात् साधन नहीं हैं। मोक्षमार्गीकी प्राप्तिके कालमें निमित्त-मात्र हैं। इतनी भूमिका तो मिथ्यादृष्टिके ही बन जाती है फिर भी सम्यक्त्व नहीं होता है। कारण यह है कि इतना तो उसने अनन्त बार किया, परन्तु इसके साथ उसने स्वभाव सम्मुख होकर अपने आत्माका अनुभव एक बार भी नहीं किया। सम्यक्त्व-प्राप्तिका जो साक्षात् साधन है उसका अवलम्बन करे नहीं और सम्यक्त्व हो जाय यह नहीं हो सकता। और स्वभाव सम्मुख होनेका उपाय यह है कि उक्त जीवको 'शुभमें न मग्न होय शुद्धता विसरनी नहीं' वचनके अनुसार शुभमें मग्न होकर उपयोगमय चिन्चमत्काररूप आत्माके साथ सतत अनुगमन करनेवाले अपने आत्मस्वभावको दृष्टि ओझल नहीं कर देना चाहिए। कुम्भकारका मिट्टीको संयोगकर व्यापार हो नहीं तथा मनमें घट बनानेका विकल्प रखे नहीं। मात्र क्रिया तो वह दूसरेको लक्ष्यमें रखकर करे और विकल्प भी दूसरेका करता रहे फिर भी घटका निमित्त कहलावे। जैसे यह सम्भव नहीं है उसी प्रकार शुभ क्रियामें रत यह जीव क्रिया तो आत्मासे भिन्न अन्यको लक्ष्यमें रखकर करता रहे और मनमें विचार भी अन्यका करता रहे फिर भी वह क्रिया आत्मशुद्धिका निमित्त कहलावे यह भी सम्भव नहीं है। पहले आत्मप्राप्ति रूप प्रयोजन समझना चाहिए और उस प्रयोजनको लक्ष्यमें रखकर क्रिया होनी चाहिए, तभी वह क्रिया

या वह विचार उसका निमित्त कहलानेका पात्र होता है। यहाँ मुख्य प्रयोजन संवर, निर्देश और मुक्ति है। वह आत्माके अवलम्बन करनेसे ही होते हैं, परके अवलम्बन करनेसे नहीं। सबे देश, गुण और साक्ष आत्माके प्रतिनिधि हैं, इसलिये उनका गुणानुसार मति और भद्रा करनेका उपदेश आगममें दिया गया है। जिन पुण्य पुरुषोंने आत्मस्वभावका अवलम्बनकर उसे प्राप्त किया है, निरन्तर उसका अपनी बाधी द्वारा भाग्य कराते रहते हैं ऐसे सत्पुरुषोंके निरन्तर समागम करनेका उपदेश भी आगममें इसीलिये दिया गया है। किन्तु यही करना मुख्य नहीं है मुख्य तो आत्मस्वभावका अवलम्बनकर तद्रूप परिणमन द्वारा अपनेमें संवराविरूप बुद्धि उत्पन्न करना है। अतएव ऋषयों ने यही तात्पर्य समझा बाह्य कि बहुत क्रियाके विरोधसे बुध किया होती है। स्वभाव सम्मुख होनेके कल्पसे की नहीं गयी किन्ता व्यवहारमें कहकशी है। संवर बुधसमुत्पत्तिपरिचायके विरोधस्वरूप होनेके कारण इस योगसे विध है। अन्तर्गतमनुष्य ज २ एलेक ४१ की टीकामें कहा भी है—

भावसंवरः शुभाशुभपरिणामविरोधाः प्रत्यक्षपुण्यपापसंवरस्य हेतुस्त्वयः ।

शुभाशुभ परिणामका विरोध भावसंवर है। वह पुण्य पापके संवरका निमित्त है।

जो बीच मोक्षमार्गके सम्मुख होता है या उत्तरोत्तरमात्र संवर-निर्धारण विवृद्धि उत्पन्न करता है उसके लिए उसे प्राप्त करनेका कम ही गयी है कि स्वभावके कल्पसे पहले वह बीच अग्रगते निवृत्त होकर बुधमें जाता है। किन्तु बुधमें जाता ही इसका मुख्य प्रयोजन न होनेसे उसमें भी अशुभके समान देश बुद्धि रक्षावा बुद्ध्या स्वभाव सम्मुख होनेका उपक्रम करता रहता है। ऐसा करती रहनेसे कोई ऐसा कर्तृ अन्तर जाता है जब वह स्वभावमें गम हो उत्पन्नकम परिणमन द्वारा अपने संवराविरूप बुद्धिकी उत्पन्न करता है या उसमें बुद्धि करता है।

अपरपक्षने पंचप्रसिद्धाया पाया १०९ तथा जयकेवाचार्य इस वचकी टीकाका जो उद्धार किया है उसका भी गयी आशय है। आचार्य जयकेवाचार्य व्यवहार सम्बन्धका स्वयं निर्देश करते हुए स्पष्ट करते हैं—
‘बहिरंगपञ्चाक्षरिचक्रम् । यह वचन ही अपने आप आगम पदार्थ विषयक प्रत्यक्ष अनुपपत्ती सूचित करता है। यहाँ बचि अक्ष प्रत्यक्ष अनुपपत्तीके अर्थमें व्यवहृत हुआ है। यही जय पञ्चास्तिकाया पाया १९ का भी है। उसमें अन्य बात नहीं कही नहीं है। यह वाचके बीर्यके भावको इस जगत् स्वीकार करते हैं। यहाँ तावत् अक्ष निमित्तके अर्थमें आया है इसे अपर पक्ष भी स्वीकार करना और एकको दूसरेका निमित्त कहना यह उपचार है। सभी यह व्यवहार मोक्षमार्ग केवत्का अधिपति है और सभी वच कर परिणामकी आत्मवचनमें प्रतिष्ठ कर उसे कल्पका हेतु कहा गया है और सभी वच संवर उत्पत्ति विवृद्धाव वचकाया गया है। उसकी आचार्य अनुपपत्ति इस टीकाका गयी आशय है। इसमें कोई समझे नहीं कि जो बुधवृत्त्यवस्था पाया १९ की टीकाके अन्तर्गतानुसार व्यवहारमार्गको तात्पर्यमय विवृद्धावका उपपत्ति हेतु स्वीकार न कर उसे परमार्थकम मानता है वह धर्म्यबुद्धि नहीं है। इसी परमार्थकमकाके दूसरे अन्वयकी भाषा १४ पर वृत्तिप्राप्त किया है, वह द्वारा कही व्यवहार मोक्षमार्गका निर्देश किया गया है विवृद्धाव रूप पूर्वमें स्पष्टीकरण कर आये है। विवृद्धावकी ११ प्रभुति बीच पायाभीपर इसी वृत्तिप्राप्त किया है। इसकी टीका करते हुए भी जयप्रमनकवाटीकेन योदीपचार एतन्नवकी निवचनमयि कय नीयित कर रहे हैं। टीका पर वृत्तिप्राप्त कीगिए। पक्षी भद्रा बाधि इसके सिवा और अन्य क्या हो सकता है। अपर पक्ष यहि है, बुद्धि वचों के दो वच यह स्वीकार करनेमें देर न कने कि निवचन एतन्नवके विध यह निवचन भक्तिरूप अनुपपत्ति ही हो सकता है अन्य कुछ नहीं।

नियमसारके चौथे अध्यायमें पाँच पापोंकी निवृत्तिको व्रत वतलाया है और उसे व्रत, समिति, गुप्तिरूप कहा है। इसीसे यह स्पष्ट है कि पापक्रियाओंसे निवृत्ति और व्रतादिरूप पुण्यक्रियाओंमें प्रवृत्तिका नाम ही व्रत है। दर्शनप्राप्तके उल्लेखमें भी यही सिद्ध होता है कि छह द्रव्यादिकी सच्ची श्रद्धा सम्यग्दृष्टिके ही होती है। यही बात रत्नकरणश्रावकाचारके वचनसे भी ज्ञात होती है। इसमें विरोध किसे है यह हमारी समझमें नहीं आया। यहाँ तो विचार इस बातका हो रहा है कि व्यवहार रत्नत्रय और निश्चय रत्नत्रय क्या वस्तु है, क्या वे दोनों एक है या भिन्न-भिन्न वस्तु है और उनमें साध्य-साधन भाव किस नयसे कहा गया है। यह अपर पक्ष ही विचार करे कि क्या उल्लेखोका आशय स्पष्ट किये बिना उनके उपस्थित कर देने मात्रसे देवादिविषयक प्रशस्त राग व्यवहार रत्नत्रय नहीं है इसकी पुष्टि हो जाती है? पूर्वोक्त प्रमाणोंके प्रकाशमें विचार कर देखा जाय तो अपर पक्षको विदित होगा कि आगम विरुद्ध हमारा कथन न होकर वस्तुतः अपर पक्ष ही ऐसा प्रयत्न कर रहा है जिसे आगम विरुद्ध कहना उपयुक्त होगा। दूसरेको शब्दों द्वारा लक्षित करनेकी चेष्टा करना अन्य बात है और आगम प्रमाणोंके प्रकाशमें यथार्थका निर्णय करना अन्य बात है।

अपर पक्षने लिखा है कि 'राग, भेद या विकल्प सहित जो सप्ततत्त्व आदिका श्रद्धान व ज्ञान तथा पापोंसे निवृत्तिरूप चारित्र्य है वह व्यवहार रत्नत्रय या व्यवहार मोक्षमार्ग है।'

हमने अपर पक्षके इस कथन पर दृष्टिपात किया। किन्तु अपर पक्ष हमारी इस वृष्टताको क्षमा करेगा कि वह जो कहना चाहता है वह शब्दों द्वारा व्यक्त नहीं हो पा रहा है। हमारी समझसे सद्भूत व्यवहार-नयका आश्रय लेकर वह कहना यह चाहता है कि निश्चय सम्यक्त्वादि तीनोंमेंसे एक-एकको मुक्ति-का साधन कहना व्यवहार रत्नत्रय है। यहाँ तीनों मिलकर मुक्तिके साधन हैं, एक-एक नहीं, इसलिए तो यह व्यवहार उपचरित हुआ और प्रत्येकमें मुक्तिकी साधनता विद्यमान है, इसलिए वह व्यवहार सद्भूत हुआ। इस प्रकार निश्चय रत्नत्रयमेंसे एक-एकको साधन कहना उपचरित सद्भूत व्यवहार नयका विषय है। या मुक्तिरूप परिणत आत्मा कार्य है और रत्नत्रय परिणत आत्मा उसका कारण है ऐसा भेद द्वारा कथन करना सद्भूत व्यवहार नयका विषय है। किन्तु अपर पक्षने वाक्य योजनाकर उस द्वारा जो कथन किया है वह असद्भूत व्यवहार नयसे ही कहा जा सकता है और ऐसी अवस्थामें देवादि विषयक श्रद्धा आदि प्रशस्त रागरूप ही ठहरते हैं। निश्चय नयकी दृष्टिमें प्रथम दो तो उपचरित हैं ही, क्योंकि अन्य कारण हो और अन्य कार्य हो या एक-एक कारण हो और मुक्ति कार्य हो यह यथार्थ न होनेसे इसे यह नय स्वीकार नहीं करता, प्रत्युत उसका निषेध ही करता है। इसके लिए समयसार गाथा २७२ पर दृष्टिपात कीजिए। किन्तु उपचरित असद्भूत व्यवहार नयसे जो कुछ कहा जाता है, वस्तु वैसी न होनेसे यह निश्चयनयकी दृष्टिमें सर्वथा हेय है। क्योंकि एक तो यह नय वस्तु जैसी नहीं है वैसी कहता है। दूसरे उसका साधन-साध्य आदि भावसे। अन्यके साथ सम्बन्ध स्थापित करता है, अतएव यह उपचरित असद्भूत व्यवहार नयका ही विषय है।

अपर पक्षने यहाँ जो पुरुषार्थसिद्धयुपाय पञ्चास्तिकायकी आचार्य जयसेन कृत टीका तथा छहडालाके जो उदाहरण उपस्थित किये हैं वे सब उक्त कथनकी ही पुष्टि करते हैं। कोई समझे कि मोक्षमार्गोंके व्यवहार रत्नत्रय होता ही नहीं, मात्र निश्चय रत्नत्रय ही होता है इस एकान्तका परिहार उन वचनोंसे होता है। किन्तु इन दोनोंका स्वरूप क्या है इसे समझना अन्य बात है। परमात्मप्रकाशमें धर्मपुरुषार्थ (व्यवहारधर्म) से मोक्षपुरुषार्थ (निश्चयधर्म) भिन्न है यह बतलाते हुए लिखा है—

धम्मह आत्तहैं कामहैं यि एवहैं सबहैं मोल्लु ।

उत्तमु पयमहिं जाणि त्रिष अण्णें जण न सोवन्तु ॥ २-२ ॥

हे जीव ! धर्म अर्थ और काम इन सब पुरुषार्थों से ज्ञानी पुरुष मोक्तव्यो उत्तम कहते हैं, क्योंकि सब पुरुषार्थों से परम सुख नहीं मिलता ॥ २ १ ॥

अबहार मोक्षमार्ग और निश्चय मोक्षमार्ग साधन-साध्यमान किसे कथ्यें हैं इसके लिए परमाण्व-प्रकाश अ २ बोधा १४ के इस टीकावचन पर वृत्तिपाठ कीजिए—

अबहार धिप्पः—निश्चयमोक्षमार्गो निर्दिष्टः सत्कामं सचिकप्पमोक्षमार्गो नास्ति कर्त्तव्यमप्यपीति । अब परिहारमाह—भूतवैधमवधन परम्परया भवताति । अबहा सचिकप्प-निर्दिष्टमप्येव निश्चयमोक्षमार्गो हिवा । सत्कामन्तुज्ञानकरोभूमित्वादि सचिकप्पसाधक्य भवति निर्दिष्टमसमाचिकप्पो साप्पो अवपीति भावावा ।

यहाँ धिप्प प्रस्त करता है—निश्चय मोक्षमार्ग निर्दिष्ट है उस समय सचिकप्प (अबहार रत्नत्रयरूप) मोक्षमार्ग नहीं है, वह साधक कैसे होता है ?

यहाँ समाधान करते हैं—युक्त निश्चयमकी अपेक्षा परम्परानुसारे साधन है । अबहा सचिकप्प और निर्दिष्टमके भेदसे निश्चय मोक्षमार्ग ही प्रकारका है । कथ्यें-ये नै अण्ण ज्ञानकम् । ऐसे विचक्षण प्रम सचिकप्प मोक्षमार्ग साधक है और निर्दिष्टम साधक साध्य है यह इस कथनका ध्यान है—

इससे अबहार मोक्षमार्ग क्या है और उसे साधन किसे कथ्यें कहा है इसका कुछ हद तक ज्ञान हो जाता है ।

अपर पक्षमें निश्चय रत्नत्रयका ज्ञान करानेके लिए यहाँ पंचास्तिकाव पाणपण्डित पुस्त्यापीठिउपुवाव इत्येतंइह, परमाण्वप्रकाश और लङ्काकमे कुछ प्रमाण उपस्थित किये हैं । उनसे इन बातोंका ज्ञान होता है—

१ आत्माकी अत्मा द्वारा ज्ञानमार्ग को अज्ञा ज्ञान और ज्ञानस्थितिक्रम स्वभाव परिचित होती है जवका ज्ञान निश्चय रत्नत्रय है ।

२ ऐसे रत्नत्रयसे कल्प कैसे हो सकता है अर्थात् भिकाक्यें नहीं होता ।

३ निश्चयसे ऐसे रत्नत्रयकी उत्पत्तिका साधन आत्मा ही है । वह करन साधन होकर अपने द्वारा अपने आत्माके ज्ञान कर्ता बनता हुआ निश्चय रत्नत्रयकी उत्पत्ति करता है ।

किन्तु अबहार रत्नत्रय इससे बिछड़ स्वभावका है । इसका विषय स्व नहीं है, पर है, वह कल्प स्वभावका है और वह निश्चय रत्नत्रयके कारण रत्नत्रय कहलाता है । साथ ही वह नीतराज वैराग्य पर पञ्चार्थोंकी साधन बनकर उत्पत्ति होता है, इसलिये वह प्रवृत्त उपलब्धभावमान होनेके कारण लङ्का पर सम्भवक साधक कहा गया है । अतएव हमने जो यह लिखा है कि 'जहाँ निश्चय मोक्षमार्ग होता है वहाँ उसके साथ होनेवाले अबहार धर्मरूप रागपरिणामकी दृष्टिद्वारा मोक्षमार्ग आगममें कहा है वह ज्ञान संघ ही लिखा है ।

अपर पक्षमें कल्प कथनके स्पष्टता साधक जिन प्रमाणोंकी जिज्ञासा की थी वे यहाँ किये ही हैं । हमें विश्वास है कि अपर पक्षको उनके आधार पर यथार्थता निर्णय करनेमें सहायता मिलेगी ।

तत्त्वार्थसूत्रमें हिंसादि क्रियाको निवृत्तिका आसन्नतत्त्वमें अन्तर्भाव करना और द्रव्यसंग्रहमें व्रत, समिति और गुप्तिको शुभक्रिया लिखकर उस रूप प्रवृत्तिको व्यवहार धर्म कहना ही यह सिद्ध करता है कि व्यवहार धर्म सच्चे देवादिविषयक प्रशस्त राग परिणामका ही दूसरा नाम है। जो भी बन्ध होता है वह पर्यायाधिक्य नयसे योग और कपायको निमित्त कर ही होता है और व्यवहारधर्म बन्धका हेतु है, क्योंकि आचार्योंने उसका आसन्न तत्त्वमें अन्तर्भाव किया है, इसलिए उसे सच्चे देवादिविषयक प्रशस्त रागरूप ही जानना चाहिए यह उक्त कथनका तात्पर्य है।

अपर पक्षने 'व्यवहारधर्म' निश्चयधर्ममें साधक है या नहीं ?' यह प्रश्न किस अभिप्रायसे किया है इसे हम तत्काल समझ गये थे। किन्तु अपर पक्षने वर्तमानमें प्रवचनको जो धारा चल रही है उसके आशयकी ओर लक्ष्य न देकर उसके प्रति विरोधका जो वातावरण बतलाया है वह उचित नहीं है। इससे समाजकी जो हानि हो रही है वह बचनातीत है। हम कुछ काल पूर्व हो गये ऐसे मनुष्यों को जानते हैं जिन्होंने मुनिरिंग तक धारण कर अपना पतन तो किया ही, समाजमें मोक्षमार्गके प्रति अश्रद्धा भी उत्पन्न की, पूर्वमें हो गये ऐसे त्यागियोंको भी जानते हैं। वर्तमानकालकी हम बात नहीं करना चाहते, क्या इतने मात्रसे जैसे व्यवहार कथनीका निषेध नहीं किया जा सकता उसी प्रकार यह देखकर कि कुछ मनुष्योंने निश्चय कथनीको सुनकर यद्वा तद्वा प्रवृत्तिको प्रारम्भ कर दिया है यह बात सच्ची हो तो, निश्चय कथनीका निषेध करना और उसके लिए आन्दोलन तकका मार्ग ग्रहण करना कहीं तक उचित है इसका अपर पक्ष स्वयं विचार करे। जहाँतक समाजके उस वर्गका प्रश्न है जो निश्चय कथनीके शास्त्रोका विशेषरूपसे अभ्यास करते हैं, उनके अनुरूप प्रवचनमें सम्मिलित होते हैं, उसके सम्बन्धमें हम यह दृढ़तापूर्वक कह सकते हैं कि न तो उनमेंसे बहुधा आलू आदि कन्दमूल, वेगन और शहद आदि अमश्य भक्षण करते हैं, जो पूर्वमें करते रहे हैं उन्होंने उनका त्याग कर दिया है। प्रतिदिन देवदर्शन करना या देवपूजा करना तथा शास्त्रस्वाध्यायमें सम्मिलित होना यह उनका प्रधान कर्तव्य हो गया है। रात्रिभोजन भी उनमें प्रायः नहीं देखा जाता। किन्तु इसके विपरीत जो स्थिति समाजमें है उसकी हम अपर पक्षके समान लाक्षणिक रूपमें चर्चा नहीं करना चाहते। हम तो यही चाहते हैं कि जिससे समाजमें प्रचलित व्यवहारधर्म प्राणवान् बन जाय और रही सही कुरीतियाँ भी नाम-शेष हो जायें ऐसे मार्गको अंगीकार करना ही श्रेयस्कर है। क्या हम आशा करें कि अपर पक्ष विरोधके रवको छोड़कर हमारे इस प्रयत्नमें सहयोगी बनेगा। हमारी ओरसे स्वागत है। घीतरागताकी दृष्टिसे एक मात्र यही मार्ग है जिसपर सबको मिलकर चलनेका सकल्प करना चाहिए।

यदि अपर पक्ष मोक्षमार्गप्रकाशकके आधारसे ही यह स्वीकार कर लेता है कि निश्चय धर्मकी प्राप्तिमें व्यवहारधर्म निमित्तमात्र है तो समस्या ही हल हो जाती है। ऐसी अवस्थामें अपर पक्षको व्यवहार धर्मका वही अर्थ स्वीकार करना होगा जिसका निर्देश हम पूर्वमें कर आये हैं।

अपर पक्षका कहना है कि 'नयवाद पात्रके अनुसार होता है।' इसका आशय इतना ही है कि पात्र उपदेशको सुनकर अपनी शक्तिके अनुसार उसे अंगीकार कर अपने जीवनमें उतारनेका प्रयत्न करता है।

आचार्य अमृतचन्द्रने 'व्यवहारनयने' इत्यादि पवित्र सविकल्प बुद्धिवाले जीवोंको लक्ष्यमें रखकर ही लिखी है। यहाँ 'प्राथमिका' पदका अर्थ सविकल्प बुद्धिवाले जीव ही है। जब कोई जीव विकल्पकी भूमिकामें होता है तो वह अपना उपयोग क्या श्रद्धान करने योग्य है और क्या श्रद्धान करने योग्य नहीं है इत्यादि तथ्यों के निर्णय करनेमें ही लगता है। और ऐसा निर्णय करके वह अपने पुरुषार्थ द्वारा क्रमशः निविकल्पताकी ओर ढलने लगता है। जो अनादि कालसे भेदबुद्धिसे वासित चित्तवाले हैं उन्हें ऐसे

निर्णय द्वारा तीर्थपर आरोहण करना सुयोग्य होता है यह आचार्यिक कल्पका धार है। इसके द्वारा सिने से पराह्वरमसे भी यही सिद्ध होता है।

अपर पक्षने समसाराकी १२वीं भाषा सम्पूर्ण भी है। उसके द्वारा जिस तत्त्वका प्रतिपादन हुआ है उसके किन् पञ्चनिरूपणविधिसिद्धिकान्तगत प्रत्यक्षपक्षि अधिकारका यह बलोक धार्यरूपक है—

प्रमाण-नव-मिश्रणा अर्थात्तीने पद स्थिताः ।

केवले च पुनस्तर्हिमस्तदेक प्रतिभासिते ॥ १९ ॥

उचिक्त्वा अस्त्वामि प्रभाव मय और निक्षेप सव है। निश्चय विविक्त्वा अस्त्वामि तो एक केवल से अनुभवमे आता है ॥ १९ ॥

यहाँ अर्थात्तीने पदका अर्थ स्पष्टाकरण उचिक्त्वा अस्त्वा है और 'केवले' अस्मिन् पक्षे निर्विकल्पकत्वका प्रत्यक्ष प्रमाण है। यही तत्त्व समसाराकी १२वीं भाषासे प्रकटित हुआ है। यहाँ की 'परमवाच्य' 'स्वीर्ति' पर द्वारा कुछ आत्मतत्त्वकी अनुभवनेवाले भीर्षोका इहम् किम्वा क्या है और 'अदमे द्विष्टा ज्ञाने' पर द्वारा उचिक्त्वा अस्त्वामि प्रकटित हुआ है। इस तत्त्वकी समस्तपर ही कलत भाषाका माध्यम स्पष्ट प्रकटित आता है। आचार्य अनुत्पन्नने शोकह् आत्मने 'उनेका उद्वारण' देकर यह स्पष्ट किया है कि जिस प्रकार यह सोचा अत्यन्त निर्मल होता है उसी प्रकार श्रव्याधिक तत्त्वका विषयभूत आत्मा समस्त परात्म-मानसे विकल्पनेके कारण अत्यन्त निर्मल है। ऐसा आत्मा ही अनुत्पन्न विषय है। जो परम वाच्यार्थी—सुप्रत्यक्ष-आकर्षण-बोध है वे ऐसे ही आत्माकी अनुभवकी है। किन्तु जो उचिक्त्वा अस्त्वामि स्थित बीच है उनका बहुत शीघ्र समस्त अनुत्पन्न आत्मा आता हुआ प्रतीतमान है। इसके निश्चय-अवधारण करने के कल्पना प्रयोग क्या है यह प्रकटित आता है। यही परस्पर तत्त्वक सम्यक् तत्त्वकी वैयक्तिकता प्रकटित है। संसारी आत्मा परमात्म-प्राप्ति श्रव्याधिक तत्त्वकी ज्ञेया अत्यन्त सूक्ष्म है और पर्यायाधिक तत्त्वकी ज्ञेया अत्यन्त अनुत्पन्न है। इस प्रकार एक ही अदमे एक कलमे कर्मात्मा सूक्ष्म है और कर्मात्मा अनुत्पन्न है। विनयात्तीने यही स्पष्ट है ऐसा वाच्य और पर्यायाधिक तत्त्वके विषयको बीच कर जो श्रव्याधिक तत्त्वके विषयभूत आत्माको बुद्धिमें अत्यन्तकर उत्पन्नकर परिचयता है यही परम पक्षका अधिकारी होता है। यह १९वीं भाषा और उसकी दोनो टीकाओंका भाव्य है। इसके अवधारण अनुत्पन्न विषय आत्मने किन् तो प्रतीतमानान् वतमाना पर आकर करने योग्य नहीं कदावा यह तत्त्व भी समस्तमे आ आता है, क्योंकि शील ऐसा अनुत्पन्न बीच है कि जो जिस अनुत्पन्नमे है उसीमें प्रत्यक्ष आता है। उसके प्रत्यक्ष तो निरन्तर आने बलैक ही होता है। और आने करना उठी अनुत्पन्नमे आनेसे रत रहतेसे मन नहीं छूटता। यह जिस अनुत्पन्नमे है वह अनुत्पन्नमे अनुत्पन्न ही प्रकटित करेगा इसमें शक्य नहीं। किन्तु वह प्रकटितकी आने बलैक साक्षात् तत्त्वकर अन्तरात्मे इस साक्षरों अपमानकी चेष्टा करता रहेगा जो उसे वर्तमान अनुत्पन्नमे उत्पन्नक आचार्य आनेके अनुत्पन्नमे प्रकटित देता है। ऐसा वहि कोई साक्षर है तो वह एकमात्र साक्षर आत्मका अवलम्बन के उत्पन्नकर परिचयता ही है। इसमें विरानी प्रकटित आती आनेकी प्रकटा ही वह आने कलता आता है। इसके सिवा योग्यात्मने आने कलैक आने कोई साक्षर नहीं। यही कारण है कि विरचय वर्गकी प्राप्तिमें अवधारण वर्गकी निमित्त आता है। साक्षात् साक्षर जो साक्षर स्वभावका अवलम्बन कर उत्पन्नकर परिचयता ही है।

आचार्य अनुत्पन्नमे जो आक्षेप विनयात्तीने आत्मा अनुत्पन्न की है उसका भी यही आक्षेप है। अवधारणमे अनुत्पन्न अनुत्पन्नमे आने है, आचार्यसाक्षरमे आने है और बीचकलतमे आने है आदि। तथा ऐक

कोन मुमुक्षु जीव है जो इसकी सत्ता नहीं मानेगा। यदि इन्हें न स्वीकार किया जाय तो उत्कृष्ट तीर्थकी प्रवृत्ति ही नहीं बन सकती और उसके अभावमें व्यवहार तीर्थकी सिद्धि नहीं होती। स्वामिकार्तिकेयानु-
प्रेषामें उत्तम तीर्थका निर्देश करते हुए लिखा है—

रत्नत्रयसञ्जुतो जीवो वि हवेद् उत्तम तित्थ ।

ससार तरेद् जदो रत्नत्रयदिद्वन्वणाचाप ॥ १९१ ॥

रत्नत्रयसे सयुक्त यही जीव उत्तम तीर्थ है, क्योंकि वह रत्नत्रयरूपी दिव्य नावसे ससारको पार करता है ॥ १९१ ॥

और इसी प्रकार ऐसा कोन मुमुक्षु जीव है जो शुद्ध नयके विषयभूत नित्य चिद्धनस्वभाव शुद्ध आत्मतत्त्वको नहीं स्वीकार करेगा, क्योंकि उसके अभावमें तत्त्वकी व्यवस्था ही नहीं बन सकती। फिर तो भेदव्यवहार या उपचरित व्यवहारकी बात करना ही व्यर्थ हो जाता है—‘मूलो नास्ति कुत शाखा ।’

इस प्रकार दो नय है और दोनोंके विषय है ऐसा प्रत्येक जानी जानता ही है। जिनमतकी प्रवृत्तिका भ्रम मूल है।

३ प्रश्न चारके परिशिष्टका ऊहापोह

इस परिशिष्टके प्रारम्भमें यह तो स्वीकार कर लिया है कि सच्चे देवादिविषयक भक्ति प्रमुख उत्कृष्ट अनुराग व्यवहार धर्म है। साथ ही इसमें बाह्य क्रियाको भी व्यवहार धर्ममें गमित किया गया है। किन्तु उस बाह्य क्रियासे आत्माकी प्रशस्त रागरूप परिणति ली गई है या पुद्गल द्रव्यकी क्रिया ली गयी है इसका स्पष्टीकरण नहीं किया गया है। क्रिया शब्द परिणामके अर्थमें भी आता है और परिस्पन्दके अर्थमें भी आता है। यदि अपर पक्षको बाह्य क्रियासे सच्चे देवादिविषयक प्रशस्त राग अपेक्षित है तो सम्प्रदृष्टिके ऐसे परिणामको सम्यक् व्यवहार धर्म मानना उपयुक्त ही है। किन्तु यदि बाह्य क्रियासे पुद्गलद्रव्यकी क्रिया ली गयी है तो वह पर द्रव्यका परिणाम है। सम्यग्दृष्टिके उसमें पर बुद्धि हो गई, इसलिए उसे आत्माका व्यवहार-धर्म कहना उचित नहीं है। प्रशस्त राग परिणतिमें वह निमित्त है, इसलिए उसे व्यवहार धर्म कहनेमें आता है यह तो उपचरितोपचारका भी उपचरितोपचार है। तथ्य समझमें आजावे इसलिए यह स्पष्टीकरण किया है।

अपर पक्षने परिशिष्टके तीसरे पैरामें आत्माके विशुद्ध-निर्विकार-बीतराग और स्वतन्त्र वृत्तियोंके लक्ष्यको निश्चयधर्म सज्ञा दी है। किन्तु ऐसा लिखना ठीक नहीं है, क्योंकि लक्ष्यका नाम निश्चय धर्म न होकर विशुद्ध-निर्विकार-बीतरागरूप परिणतिका नाम निश्चय धर्म है।

अपर पक्षका कहना है कि “अविरत सम्यग्दृष्टि श्रावक और भुनिकोंके बाह्याङ्गारूप व्यवहार धर्मको द्रव्यलिंग और इनके अन्तरंग आत्मविशुद्धिमय निश्चय धर्मको भाव लिंग भी कहते हैं।” समाधान यह है कि अपर पक्षने जो लिखा है उसपर विशेष ऊहापोह न करके मात्र उसका व्याप्त भाव प्रामाणिके इस वचनकी ओर आकर्षित कर देना चाहते हैं—

मावेण होइ लिंगी ण हु लिंगी होइ द्वन्वमित्तेण ।

तम्हा कुण्णिज्ज भाव किं कीरइ द्वन्वलिगेण ॥ ४८ ॥

भावसे ही मुनि लिंगी होता है, द्रव्य मात्रसे लिंगी नहीं होता। इसलिए भाव लिंगको धारण करना चाहिए, क्योंकि द्रव्य लिंगसे क्या कार्य सध सकता है ॥ ४८ ॥

अपर पक्षने यहाँ पर अपने विचारोकी पुष्टिमें समयमार गाथा १२ का उपयोग किया है। किन्तु उस गाथाका आशय ही दूसरा है। इसका स्पष्ट खुलामा थोड़ा ही पहले हम कर आये है। अपर पक्षने इसका जो आशय लिया है वह ठीक नहीं यह उचित विवेचनसे स्पष्ट हो जाता है।

अपर पक्षका यह लिखना भी आगम विरुद्ध है कि व्यवहारधर्मका सद्भाव निश्चयधर्मके अभावमें भी पाया जाता है, क्योंकि जैसे सम्यग्दर्शनके पूर्व जितना भी ज्ञान होता है वह मिथ्याज्ञान माना गया है इसी प्रकार निश्चयधर्मके पूर्व जितनी भी क्रिया होती है वह यथार्थ नहीं मानी गई है। निश्चयधर्मके साथ होने-वाली पुण्यपरिणतिरूप बाह्य क्रियाको ही आगममें व्यवहार धर्म कहा है, अन्यथा अट्ठाईस मूलगुण रूप द्रव्य-लिंगको आगममें निन्दा नहीं की गई होती। इससे स्पष्ट है कि निश्चयधर्मके पूर्व व्यवहारधर्म होता ही नहीं। जो होता है वह उस पदका व्यवहारधर्म नहीं। अन्तरगमें अनन्तानुबन्धी आदिका उदय बना रहे और कोई जीव सन्दकपाय वशा बाह्य क्रिया करने लगे, फिर भी वह निश्चयधर्मके कालमें होनेवाले अविरत सम्यग्दृष्टि आदि पदका व्यवहारधर्म कहलावे यह विचित्र बात है। निमित्त-नैमित्तिक योग एक कालमें होता है। पहले निमित्त था और बादमें नैमित्तिक हुआ ऐसा काय-कारणभाव नहीं है। हाँ अपर पक्ष अपने विधान द्वारा यह स्वीकार करना चाहता है कि निश्चयधर्मको प्राप्तिके पूर्व जो क्रिया होती थी वह निश्चयधर्मकी प्राप्तिके कालमें व्यवहारधर्म उज्ञाको प्राप्त हो जाती है। तो बात दूसरी है किन्तु अपर पक्ष उसमें जो यह अर्थ फलित करना चाहता है कि पहलेकी क्रियाके कारण निश्चयधर्मकी प्राप्ति होती है वह गलत है। कौन कार्य किस क्रमसे होता है इसका कथन करना अन्य बात है और निमित्त-नैमित्तिकपनेके आधार पर कार्य-कारणका विचार करना अन्य बात है।

अपर पक्षने समयसारकी 'अप्यङ्किकमण दुविह' गाथा उद्धृत कर तीन गाथाओकी टोका दी है। और उस परसे यह सिद्ध किया है कि 'पर द्रव्य निमित्त कारण है और आत्माके रागादि विकार पर द्रव्यके निमित्तसे होते हैं।' पर अपर पक्ष इस तथ्यको भूल जाता है कि पर द्रव्यमें रागादिकी निमित्तताका व्यवहार कब होता है, उनके प्रति प्रीति-अप्रीति करने पर या सदा काल ही। यदि वे सदा काल निमित्त हैं तो इस जीवके रागादिका परिहार होना सदा काल असम्भव है। यदि इस दोपसे बचनेके लिए अपर पक्षका यह कहना हो कि जब यह जीव उनके प्रति प्रीति अप्रीतिरूप परिणाम करता है तभी वे रागादिकी उत्पत्तिमें निमित्त हैं, अन्यथा नहीं। तो इससे सिद्ध हुआ कि यह रागादिष्ट जीव आप कर्ता होकर रागादिको उत्पन्न करता है, पर जिनको लक्ष्य कर यह रागादिको उत्पन्न करता है उनके साथ रागादि परिणामोंका निमित्त-नैमित्तिकपना बन जानेसे उनका प्रतिक्रमण और प्रत्याख्यान कराया जाता है। जैसे आत्मा स्वभावसे रागादिकका कर्ता नहीं है, वैसे ही पर द्रव्य भी स्वभावसे रागादिकके उत्पादक नहीं है। उनमें उत्पादकताका व्यवहार तभी बनता है जब कि उनके लक्ष्यसे आत्मा रागी, द्वेषी हो परिणमता है। आत्मामें पायी जानेवाली क्रोधादिरूपताके सम्बन्धमें भी इसी न्यायसे विचार कर लेना चाहिए। इसका विशेष ऊहापोह ५वें प्रश्नके तीसरे उत्तरमें करनेवाले हैं ही। पण्डित प्रवर दौलतरामजीने छहढालाकी तीसरी ढालमें व्यवहारधर्ममें जो निश्चयधर्मकी हेतुताका उल्लेख किया है वह व्यवहारहेतुताकी दृष्टिसे ही किया है। व्यवहार धर्म जब कि स्वयं उपचरित धर्म है तो वह निश्चयधर्मका उपचरित हेतु ही हो सकता है। इससे सिद्ध होता है कि व्यवहारधर्म निश्चयधर्मका परमार्थसे साधक नहीं है। उसे निश्चयधर्मका साधक उपचार नयका आश्रय करके ही कहा गया है।

पर्याय युक्त द्रव्य यथार्थ उपादान कारण होनेमें उस द्वारा प्रत्येक समयमें नियत क्रमसे ही कार्य उत्पत्तिकी प्रसिद्धि होती है, अनियत क्रमसे कार्य उत्पत्तिकी प्रसिद्धि त्रिकालमें होना सम्भव नहीं है ।

यहाँपर उपादान कारणके लक्षणका आश्रय लेकर सभी द्रव्योंकी होनेवाली सभी पर्यायोंका जो नियत क्रमसे होनेका समर्थन किया गया है वह कथन केवल तर्कका सहारा लेकर ही नहीं किया गया है । किन्तु आगममें ऐसे अनेक प्रमाण उपलब्ध होते हैं जो इस विषयके समर्थनके लिये पर्याप्त हैं । प्रकृतमें इस प्रमाणको पढ़िये—

निश्चयनयाश्रयणे तु यदनन्तर मोक्षोत्पादस्तदेव मुख्य मोक्षस्य कारण अयोगिकेवलचरमसमय वर्तिरत्नत्रयमिति ।

—तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक अ० १ पृ० ७१

अर्थ—निश्चयनयाश्रयणे लेनेपर तो जिसके अनन्तर मोक्षका उत्पाद होता है, अयोगकेवलीके अन्तिम समयमें होनेवाला वही रत्नत्रय मोक्षका मुख्य (प्रधान साक्षात्) कारण (उपादान कारण) है ।

आचार्यवर्य विद्यानन्दि स्वामी इसके पूर्व इसी तथ्यका दृढ़ता पूर्वक समर्थन करते हुए क्या कहते हैं यह उन्हींके आगमस्वरूप शब्दोंमें पढ़िए—

न हि-द्वित्रयादिसिद्धक्षणे सहायोगिकेवलचरमसमयवर्तिनो रत्नत्रयस्य कार्य-कारणभावो विचारयितु-मुपक्रान्त येन तत्र तस्यासामर्थ्यं प्रसज्यते । किं तर्हि प्रथमसिद्धक्षणेन सह । तत्र च तत् समर्थमेवेत्यसच्चोद्य-मेतत् । कथमन्यथाग्निः प्रथमधूमक्षणमुपजनयन्नपि तत्र समर्थं स्यात्, धूमक्षणजनितद्वितीयादिधूम-क्षणोत्पादे तस्यासमर्थत्वेन प्रथमधूमक्षणोत्पादनेऽप्यसामर्थ्यप्रसक्तेः । तथा च न किञ्चित् कस्यचित् समर्थं कारणम् । न चासमर्थात्कारणादुत्पत्तिरिति क्वेयं वराकी तिष्ठेत् कार्यकारणता ।

—श्लोकवार्तिक अ० १ पृ० ७१

अर्थ—प्रकृतमें द्वितीय आदि सिद्धक्षणोंके साथ अयोगकेवलीके अन्तिम समयवर्ति रत्नत्रयका कार्य-कारणभाव विचार करनेके लिए प्रस्तुत नहीं है, जिससे उसकी उत्पत्तिमें उसकी असामर्थ्य प्राप्त होवे । तो क्या है ? प्रथम सिद्धक्षणके साथ ही प्रकृतमें उसका विचार चल रहा है और उसकी उत्पत्तिमें वह समर्थ उपादान कारण ही है, इसलिये पूर्वोक्त शंका ठीक नहीं है । यदि ऐसा न माना जावे तो अग्नि (उपादान कारण बनकर) प्रथम धूमक्षणको उत्पन्न करती हुई भी उसकी उत्पत्तिमें वह समर्थ कैसे हो सकती है, क्योंकि ऐसी स्थितिमें धूमक्षणोंके द्वारा उत्पन्न किये गये द्वितीय आदि धूमक्षणोंके उत्पन्न करनेमें उसके (अग्नि-के) असमर्थ होनेसे प्रथम धूमक्षणके उत्पन्न करनेमें भी उसकी असामर्थ्यके प्राप्त होनेका प्रसंग आता है । और ऐसा होनेपर कोई भी किसीका समर्थ कारण नहीं बन सकता । और असमर्थ कारणसे कार्यकी उत्पत्ति होती नहीं, ऐसी स्थितिमें यह विचारो कार्य-कारणता कैसे ठहरेगी अर्थात् तब कार्य-कारणताका स्वीकार करना ही निष्फल हो जायगा ।

इस प्रकार इस उल्लेखका सम्यक् प्रकारसे विचार करनेपर यही निष्पन्न होता कि प्रत्येक समयमें नियत कार्यकी ही उत्पत्ति होती है और उसका उपादान कारण भी नियत ही होता है । अतएव समस्त आगमपर दृष्टिपात करनेपर विचारकोको एकमात्र यही मानना उचित है कि सभी द्रव्योंकी होनेवाली सभी पर्यायों नियत-क्रमसे ही होती हैं अनियत क्रमसे त्रिकालमें नहीं होती ।

द्वितीय दौर

९

सका ५

इसमें होनेवाली सभी पचासों नियत क्रमसे ही होती हैं या अनियत क्रमसे भी ?

प्रसिद्धका २

इस प्रश्नके उत्तरमें जो आपने यह लिखा है कि 'इसमें होनेवाली सभी पचासों नियत क्रमसे ही होती हैं आपका यह लिखना गिराफार है क्योंकि किसी भी सिद्धान्त में ही समस्त पचासोंको नियत क्रमसे ही होना नहीं बतकाया है। अतः किसी भी रूपमें क्रमबद्धपर्यायका उल्लेख नहीं पाया जाता। यदि किसी भी रूपमें क्रमबद्धपर्यायका उल्लेख हो तो वह अपने ही उल्टा करे।

आपने अपने कथनकी पुष्टिमें जो स्वायत्ताधिकारप्रमाणों की 'अ' अक्षर अक्षर देते हैं यदि वे ही वाचार्थोंका उद्धारण किया है तबमें न ही नहीं क्रमबद्ध-पर्यायका उल्लेख है, न उनमें क्रमबद्ध पर्यायका उद्धारण होता है।

यदि कोई व्यक्ति अपना मरणात्मक विवेक किसी ऐसी-वैयक्तिकी आराधना द्वारा प्रभाव करे तो उसको समझानेके लिये स्वयंस्फूर्तविवेकने इन वाचार्थोंद्वारा यह अभिव्यक्त किया है कि मरणात्मक विवेक या वैयक्तिकी एक कि विवेक ही नहीं एक एककरे। इस तरह हीन वचनके अभिप्रायमें कुनैन वाचार्थोंका उद्धारण करनेके लिये उद्धारणमें वाचार्थोंको लिखा है, जिसका उद्धारण निम्न प्रकार है।

यही स्वायत्ताधिकारप्रमाणों वाचा १११ ११२ एक 'उद्धारणकी उद्धारण प्रमाण कि प्रमाण होता है। उद्धारण कथन किया है। उद्धारण प्रमाण यह कहा है—'जो उद्धारणमें उद्धारण लिखना उद्धारण' अर्थात् उद्धारणकी उद्धारण उद्धारणका उद्धारणप्रमाणसे उद्धारण करता है। यही एक उद्धारण उद्धारण प्रमाण करता है। यह उद्धारण उद्धारणप्रमाणसे उद्धारण करता है। तो उसको एक उद्धारण लिखना लिखना कि उद्धारणप्रमाण लिखना करता है। उद्धारण उद्धारण लिखना वा उद्धारण है।

वाचा १११ से ११२ तक बार वाचार्थोंमें कुनैनकी पुनरावृत्ति लिखनेके लिए इस प्रकार उद्धारण लिखा है—

न न को कि देहि कच्छी न को कि कीवत्ता कुनैन उद्धारण ।

उद्धारण उद्धारण कथन कि उद्धारण उद्धारण उद्धारण ॥ १११ ॥

अर्थ—न तो कोई कीवत्ता कच्छी देता है और न कोई उद्धारण उद्धारण करता है। उद्धारण उद्धारण की वीवत्ता उद्धारण और उद्धारण करता है ॥ १११ ॥

मरीच उद्धारणकी उद्धारण-देवी कि देहि कच्छी ।

तो कि कच्छी कीवत्ता उद्धारण कि देहि उद्धारण ॥ ११२ ॥

अर्थ—यदि उद्धारण ऐसी-वैयक्तिकी उद्धारण-पुनरावृत्ति करके उद्धारण लिखे हैं तो उद्धारण उद्धारण कच्छी कच्छी उद्धारण उद्धारण लिखना करता है ।

इसी विचारको दृढ़ करनेके लिये यह उपदेश दिया गया है। अथवा सम्यग्दृष्टि यह विचार करता है कि जब इन्द्र व जिनेन्द्र भी तेरे कर्मोंको नहीं टाल सकते तो अन्य तुच्छ देव तेरे कर्मोंको कैसे टाल सकेंगे।

ज जस्स जम्मि देसे जेण विहाणेण जम्मि कालम्मि ।

णाद जिणेण णियद जम्म वा अह व मरण वा ॥ ३२१ ॥

त तस्स तम्मि देसे तेण विहाणेण तम्मि कालम्मि ।

को सक्कदि चालेदु इदो वा अह जिणिंदो वा ॥ ३२२ ॥

अर्थ—जिस जीवके जिस देशमें जिस कालमें जिस विधानसे जो जन्म अथवा मरण जिन देवने नियत रूपसे जाना उस जीवको उसी देशमें उसी कालमें उसी विधानसे वह अवश्य होता है, उसे इन्द्र अथवा जिनेन्द्र कौन टाल सकनेमें समर्थ है ॥ ३२१-३२२ ॥

इन गाथाओंका जो निष्कर्ष यहाँ बतलाया गया है उसको पुष्टि गाथा न० ३१९ से इस तरह होती है कि उसमें एकान्त नियतिवादके विरुद्ध शुभाशुभ कर्मोंको जीवके उपकार-अपकारका निमित्त कारण स्पष्ट बतलाया है। अर्थात् जीवका उपकार या अपकार मात्र काल पर निर्भर नहीं है, किन्तु बाह्य कारणोंके अनुसार शुभाशुभ कर्मोंदयके अधीन है।

इसी ग्रन्थ की गाथा न० २१६ भी है जो हमें यह बतलाती है कि काल, द्रव्य, क्षेत्र, भव, भावादिलक्ष्मियोंसे युक्त और नाना शक्तियोंसे सयुक्त पदार्थोंके परिणमनको कोई भी वारण करनेमें समर्थ नहीं है। इसका भी आशय केवल यह है कि यदि निमित्तभूत और उपादानभूत परिपूर्ण सामग्री जहाँ निराबाध उपस्थित है वहाँ कार्योत्पत्ति टालनेमें कोई भी समर्थ नहीं है। टीकामें भी इसी प्रकार कहा है—

यथा तण्डुला ओदनशक्तियुक्ताः इन्धनाग्निस्थालीजलादिसामग्रीं प्राप्य भक्तपरिणाम लभन्ते ।

अर्थ—जैसे भात शक्ति युक्त चावल ईंधन, आग, बटलोई, जल आदि सामग्रियोंके मिलने पर ही भातरूप हो जाते हैं।

इस तरह ये सब प्रमाण ऐकान्तिक नियतिवादका समर्थन करनेमें बिल्कुल असमर्थ हैं। गाथा २१६ इस प्रकार है—

कालाइल्लिजुत्ता णाणासत्तीहि सज्जुदा अत्था ।

परिणममाणा हि सय ण सक्कदे को वि वारेदु ॥ २१९ ॥

इस गाथा २१६ में पदार्थोंको नाना शक्तियुक्त बतलाया गया है, किन्तु पदार्थ उत्तर समयमें उसी कार्यरूप परिणत होते हैं जिसके अनुकूल द्रव्य, क्षेत्र आदि निमित्त कारणरूप सामग्री प्राप्त होती है। अर्थात् उत्तर पर्यायका कार्य नियत नहीं।

इसकी पुष्टि इसी ग्रन्थकी गाथा २२२ की टीकाके निम्नलिखित वाक्योंसे होती है।

द्रव्य जीवादि वस्तु पूर्वपरिणामयुक्त पूर्वपर्यायाविष्ट कारणभावेन उपादानकारणत्वेन वर्तते। तदेव द्रव्य जीवादि वस्तु उत्तरपरिणामयुक्त उत्तरपर्यायाविष्ट तदेव द्रव्यं पूर्वपर्यायाविष्ट कारणभूत मणि-मन्त्रादिना अप्रतियद्धसामर्थ्य कारणान्तरावैकल्येन उत्तरक्षणे कार्य निष्पादयत्येव।

अर्थ—जो जीवादि वस्तु पूर्व पर्यायकी हालतमें उपादान कारण रूपसे रहती है वही जीवादि वस्तु यदि निर्मापक संपूर्ण निमित्तोंके साथ मणि मन्त्रादिक बाह्य सामग्री और अप्रतिबद्ध सामर्थ्यसे संपन्न हो तो वह उत्तर क्षणमें कार्यको निष्पन्न करती ही है। अर्थात् उसको कोई वारण करनेमें समर्थ नहीं है।

इतना ही अभिप्राय प्रयच्छाया है ।

स्वामिकाधिकेमानुष वा भाषा ३११-३२२ में वस्तु स्वरूप नहीं बतलाया गया है । किन्तु दुरेण बन्धे की पूजाके निषेध यह उपदेश दिया गया है । जैसे बारह मावनाशोमें वैराग्य उत्पन्न करनेके निषेध 'अभित्य भावना कम उपदेश है । किन्तु वस्तु स्वरूप मात्र अनिष्ट नहीं है । वस्तु स्वरूप तो स्वाभाविक है । बूझी बात यह है कि यद्यपि ह्म वा भिन्नेन किसी अन्य जोनके नमोंको टाकनेमें समर्थ है । किन्तु यह भीषण तो स्वयं अपने पुण्यार्थ द्वारा कर्मोंके लक्ष्याधिके टाक सकता है । अन्यथा मोक्षमार्गका उपदेश निरर्थक हो जायेगा ।

श्री पं कूलचन्द्रजी इसी संबंधी ३१३ भाषाका सम्बन्ध सिद्ध ३११ और ३२२ से ही जोड़ना चाहते हैं जो बल्ल है, कारण कि वदरा सम्बन्ध ३११ से ३२२ तककी भाषाओंसे है ।

यदि बीच अपने परिभाषों द्वारा कर्मोंकी स्थिति-अनुधानको छुटका करके अभिप्राय निर्वर्ग (निष्ठ) काकने पूर्व उद्योगों काकर छिटाया) नहीं कर सकता तो मोक्षका अभाव हो जायेगा और 'उत्ता मित्रा न ।
 छ सु २१ सूत्र से विरोध जायायगा ।

इसके अतिरिक्त हम भाषाओंमें यह बात कही नहीं बतलाई कि कोई भी व्यक्ति अपने पुण्यार्थ अपने पूर्ववत् कर्मोंको उत्कर्षण अपकृषण संक्रमण लक्षणा आदि कर्मों घटाना बढ़ाना पकड़ना नियत समर्थ पूर्व लक्ष्यमें केजाना कर्मोंकी निवृत्ति स्थिति तथा अनुधावका संवर्धन करना आदि नहीं कर सकता बल्कि जिस कर्म पर्यायके पकड़नेमें भिन्नेन ह्म आदि भी समर्थ नहीं है उस पर्याय परिवर्तन की भीषण अपने पुण्यार्थसे करनेमें समर्थ है ।

इसीलिये 'जिनका नहीं' यह जिस प्रकार जिससे जिसके द्वारा भी होता होता है, तब ठाई जिसका जिस प्रकार इससे उसके द्वारा वह होता नियत है, अन्य कुछ नहीं कर सकता' ऐसा एकान्त नियन्त्रिका स्थापन करके उसको अभित्यगि भाषाओंमें पंचसंग्रह श्लोक ३१२ तथा श्रीविज्ञान श्रुतवर्ति पौ १३ भाषा २२ तथा प्राकृत पंचसंग्रह पृ १३७ में एकान्त सिद्धांत कहा है ।

इसके विचार ऐसा भी एकान्त नहीं है कि पूर्ववत् अनुकर्मके अनुसार नियत समय पर ही जीवोंकी मृत्यु अवश्य हो जाती है, क्योंकि सर्वज्ञत्वमें ब्रह्ममृत्युका भी विधान किया है और जिनका भी पुण्यपुण्य-भाषने भाषायात्र की ११-१२-२७ की भाषाओंमें स्पष्ट उल्लेख किया है ।

श्री उमास्वामी भाषाओंमें उत्पार्थयुक्तके त्रिविधभावक अन्तिम सूत्रों की निरिक्त भाषाओंकी उदाहरण से पहले या बाद ही निमित्त कारणों द्वारा मृत्यु(ब्रह्म मृत्यु) हो जाता जैसे कीचके वदना है । उस सूत्रकी व्याख्या करते हुए श्री ब्रह्मकेशवेनी उत्पार्थराजवादिनीमें निम्नलिखित कल्पे प्रस्तुत किया है—

अप्राप्तकालेन मरणानुपपत्त्येवमप्राप्तमात्र इति चेन्न पक्षद्वयानुपपत्त्यभिप्रायः ॥ १ ॥

भाषा—उत्पार्थराजवादिनाप्राप्तकालात् प्रोपाधीयमाने सति प्राप्तकालादिना उक्तं वाक्य तथा परिच्छिन्नमरणकालात् अतीताभावेन आनुषी भावत्ववत्त ।

अर्थ—ब्रह्म—प्राप्त कालवाले जीवका मरण कालका नहीं होता इसलिये ब्रह्ममृत्यु नहीं है ।

उत्तर—यह कल्प ठीक नहीं है, क्योंकि अप्राप्तकाल मरण भी होता जाता है । जैसे कि ब्रह्मकाल निरिक्त कालमें पहले उद्योग द्वारा पका किया जाता है जैसे ही निमित्त मरण कालके पहले लक्षणा द्वारा आनुक भाषात होता है ।

आनुषेवसामर्थ्यात् ॥ ११ ॥

अर्थ—आयुर्वेदकी सामग्र्यमें भी अकाल मृत्युकी सिद्धि होती है ।

उमका विशेष स्पष्टीकरण इस वार्तिककी वृत्तिमें देखिये । इन अकाल मृत्युके विधानसे प्रमाणित होता है कि आयु समाप्तिमें पूर्व भी दुर्घटनायदा प्रायुक्रमका भगकर माधारण जीवोका मरण हो जाता है ।

अकाल में दिव्यध्वनि

तीर्थंकरकी दिव्यध्वनिका समय यद्यपि नियत होता है तथापि वाहरी प्रबल निमित्त कारण मिलने पर असमयमें भी उम नियमको भगकर दिव्यध्वनि गिरा करती है ।

जयध्वला पु० १ पृ० १२६ में लिखा है—

तिम्ज्झविमयउद्यियासु गिरतर पयट्टमाणिया ह्यरकालेसु ससयविवज्जासाणज्झवसायभाव-
गयगणहरदेव पडि वट्टमाणसहावा नकरउदिगराभावादो चिमदसरूवा ।

अर्थ—जो दिव्यध्वनि प्रातः मध्याह्न और सायंकाल इन तीन मध्यागोमें छह छह घड़ी तक खिरती रहती है और उक्त समयको छोड़कर इतर समयमें गणधरदेवके सशय विपर्यय और अनव्यवसाय भावको प्राप्त होने पर उनके प्रति प्रवृत्ति करना अर्थात् उनके सशयादिभक्तों को दूर करना जिसका स्वभाव है तथा सकर व्यक्तिकर दोपोंसे रहित विदाद स्वभाववाली है ।

इसी प्रकार चक्रवर्तीके सगवसरणमें आ जाने पर भी दिव्यध्वनि असमयमें भी खिरा करती है ।

निर्जरा तथा मुक्तिका अनियत समय

राजवार्तिक अ० १ सूत्र ३ पृ० २४ पर लिखा है—

कालानियमाच्च निर्जराया ॥ ९ ॥

अर्थ—जीवोकी कर्मोंकी निर्जराका समय अनियत है ।

इससे सिद्ध होता है कि जीव अपने पुरुषार्थ द्वारा अन्तरङ्ग बहिरङ्ग अनुकूल निमित्त कारण प्राप्त कर कर्मोंकी निर्जरा करता हुआ मुक्त होता है । अतः कर्मनिर्जरा और कर्ममुक्तिका समय नियत नहीं है ।

अनियत गुण-पर्याय

पञ्चास्तिकायमें पर समय जीवकी पर्याय अनियत बतलाते हुए लिखा है—

जीवो सहावणियदो अणियदगुणपज्जओध परसमयो ।

जदि कुणदि सग समय पवमसदि कम्मवधादो ॥ १५५ ॥

अर्थ—अपने चैतन्य स्वभावमें नियत होता हुआ भी ससारी जीव अनियत गुण-पर्यायवाला होता हुआ पर समय होता है । यदि वह स्वसमय होता है तब कर्मवन्धसे छूट जाता है ।

इस तरह ससारी जीवकी नियत तथा अनियत दोनों प्रकारको पर्यायों हुआ करती है । अनियत गुण-पर्यायिका निमित्त कारण मोहनीय कर्मको टीकाकारने बतलाया है ।

क्रम-अक्रम परिणमन

धवल पुस्तक १३ (५-५-८२) पृष्ठ ३४६ पर लिखा है—

अण्णेसिं दव्वाण कमाकमेहिं परिणमणहेदुत्त कालदव्वाणुभागो । एव दुसजोगादिणा अणुभाग-
परुवणा कापव्वा । जहा (मट्टिया) पिण्ड-दंड-चक्क-चीवर-जल-कुभारादीण घड्डुप्पायणाणुभागो ।

धर्म—अथ इन्कोके क्रम और आक्रमते परिचयनमें हुन होना नाहइम्मानुमान है।

इसी प्रकार द्वितीयोपाधिकसे अनुपातका कथन करना चाहिये। जैसे मृत्तिका विषय रूप, पद, बीयर, बक कुम्हार आदिका बटोत्पादनका अनुमान।

इस तरह भी बीरसेनाचार्यने नवतन्त्रिणात्मके अथ विभाग द्वारा स्पष्ट बतलाया है कि कर्मधर्म यह दर्शा है कि यह अथ इन्कोके निमित्त कारण बत होनासे क्रमिक अक्रमिक परास्-परिचयनमें तत्पक्ष होता है। तथा व यह भी उन्होंने बतलाया है कि जो इन्कोकी समुक्त क्षणिते भी वर्यमि लगेका कार्य होता है। निमित्त कारणके बतानमें केवल उपादानसे बत आदि पर्यायका होना अटक बाटा है।

प्रत्यक्षकर्मकी अनिवार्य पर्याय

कर्मधर्म हो जानेपर प्रकृति स्थिति अनुसार विविध (निवत) हो जाने पर भी बहिरन्त-अन्तरात् निमित्तकारणोंके बतसे संवित इन्कोकी प्रकृति-स्थिति-अनुसारमें उत्कर्षण अथर्वण संक्रमण और बदोरा-अथ परिवर्तन हो जाता है। इससे सिद्ध होता है कि बत बर्षोंकी पर्याय निवत और अनिवार्य दोनों प्रकार की हुना करती है। तदनुसार साक्षात्बर्णीय आदि कर्म असाक्षात्बर्णीय आदि कर्म भी हो जाता है। बेगिफने अपनी सातमें मरक की बीबी हुई ११ सावारकी मायुकी अपने प्रवरनसे बरककर प्रथम मरक की वर हथार बपकी मायुका कर दिया। इस तरह कर्मोंकी निष्ठावित कर्मों विमल पर्याय और संक्रमण उत्कर्षण अथर्वण और बदोरा (अक्रम मरकके समान) कर्मों अनिवार्य पर्याय होती है।

इसके विभाग इन्को केव काक आचके अनुसार कर्म अपना एक निवत और अनिवार्य रूपसे विद्य करते हैं।

अर्हन्त अथर्वणके असाक्षात्बर्णीय कर्मका अथ साक्षात्कर्म हुना करता है। वरकमें साक्षात्बर्णीय अथर्वण (कर्म) असाक्षात्बर्णीयके कर्मों होता है। बैरवतिमें कुम्हारकाक सावन व होवेते असाक्षात्बर्णीयका अथर्वण कुम्हारका नहीं होता।

इसी बातकी पुष्टि भी बीरसेन आचार्यके अथर्वण विभागानुसार पु १ पु २८१ के निम्नलिखित कथनसे होती है—

पायभाबस्त विनासी वि इन्को-केव काक-आव (भाषा) वेकसाव आचके। तदो व सवर्त कर्म-कम्माह सगकळ कुम्हाति वि सिद्ध।

अर्थ—प्रायमात्रका नाक हुए विना कार्यकी उत्पत्ति नहीं हो सकती है और प्रायमात्रका विभाग इन्को केव काक आचकी अपेक्षा बेकर होता है, इसलिये इन्कोकर्म वर्तका अपने कार्यको उत्पन्न नहीं करते हैं, बत सिद्ध होता है।

भी बीरसेनाचार्यके अथ कथनसे भी बाते सिद्ध होती हैं—

१—नार्थ अपने निमित्त-उपादान कारणोंके अनुसार ही होता है, किसी नियतिके अनुसार वा केवल-आपके अनुसार नहीं होता है।

२—इन्कोकर्मोंका कर्म भी परिवर्तनीय—निवत नहीं है।

निमित्त-उपादान कारण

इसके बाद आपने जो उपादान कारणके अनुसार पर्यायको नियत—क्रमवद्ध ठहरानेका प्रयत्न किया है और उसके लिये स्वामिकातिक्रियानुप्रेषा तथा श्लोकवातिकके वाक्योंको उद्धृत किया है वह कार्य-कारण भावका सूचक होते हुए भी नियत कालका सूचक नहीं है।

जो पर्याय जिस समय होती है वह उसका स्वकाल अवश्य है, किन्तु पर्यायका वह स्वकाल एकान्त-रूपसे नियत नहीं है। उसका कारण यह है कि कार्य केवल उपादान कारणसे ही नहीं होता, उसके लिये निमित्त कारणोंका व्यापार अनिवार्यरूपसे आवश्यक है। कोई भी स्व-परप्रत्यय पर्याय निमित्त कारणके बिना कभी नहीं होती।

निमित्त कारणका व्यापार कालक्रमके अनुसार ही नियत हो ऐसा एकान्त नहीं है, क्योंकि कार्य-सिद्धिके लिये अनुकूल कारण जब भी आगे-पीछे क्रमसे या अक्रमसे उपलब्ध होंगे तब ही उन निमित्त कारणोंके व्यापारके अनुसार कार्य पहले या पीछे, क्रमसे या अक्रमसे होगा। जैसे आम या केले वृक्षपर कालक्रमसे प्राप्त सूर्य आदि अन्य पदार्थोंके निमित्तसे देरमें पका करते हैं, परन्तु मनुष्य अपनी आवश्यकताके अनुसार उन फलोंको पेड़से तोड़कर भुस आदिकी गर्मी द्वारा पहले भी पका लेता है।

रसोई बनानेवाला रसोइया भोजन बनानेके लिये अपनी इच्छानुसार लकड़ी, कोयला, विजली या गैस की मन्द, तीव्र, तीव्रतर आदि अनिक निमित्त मिलाकर दाल, चावल, शाक, रोटी आदि शीघ्र या देरसे बना लेता है। अपनी इच्छानुसार चावल, दाल, रोटी आदिमेंसे जिम द्रव्यकी पर्यायको पहले या पीछे करना चाहता है कर डालता है। रोटी बनाते हुए यदि वह पूड़ी बनाना आवश्यक समझता है तो वह आटेकी रोटी पर्यायको बन्द कर पूड़ी पर्यायको करने लगता है।

ऐसे अनियत अनन्त कार्योंको होते हुए हम प्रत्यक्ष देखते हैं। यदि हम ऐसे अनियत कार्योंको सिद्धान्त ग्रन्थोंमें देखें तो वहाँ भी क्रमोंके उत्कर्षण, सक्रमण, उदीरणा आदि अवस्थाओंमें जीवके अनियत भावोंके कारण अनियत कार्य होना उपलब्ध होता है।

इससे फलित होता है कि कार्यका होना कारणके व्यापारके अनुसार है। यतश्च कारण व्यापार काल-क्रमसे तथा कालके अक्रमसे उपलब्ध होता है, अतः कारणभूत पूव पर्यायका स्वकाल नियत रूपसे क्रमिक तथा अनियत रूपसे अक्रमिक भी होता है—कारणक्रमाक्रमानुविधायित्वात्कायक्रमाक्रमस्य।

केवलज्ञानकी अपेक्षा

उपलब्ध क्रमिक अक्रमिक निमित्त तथा उपादान कारणोंके अनुसार होनेवाली पदार्थोंकी क्रमिक अक्रमिक पर्यायों केवलज्ञानमें उसी क्रम-अक्रमरूपसे क्षलकती है—

दर्पणतल्लङ्घ्य सकला प्रतिफलति पदार्थमालिका यत्र।

जैसे कि कालमृत्यु तथा अकालमृत्यु। अतः केवलज्ञान द्वारा भी पदार्थोंकी पर्यायों नियत-क्रमिक एवं अनियत-अक्रमिकरूपमें सिद्ध होती है। इस तरह पर्याय क्रम-अक्रमके विषयमें एकान्त नहीं है—अनेकान्त है।

यतश्च केवलज्ञान ज्ञापक है, कारक नहीं है और कार्य, कारकके अनुसार होता है ज्ञापकके अनुसार नहीं—

अतः पर्याप्त क्रमका नियामक वैयक्तिकान् गृहीतुं निमित्त-उपादान कारणका शारङ्ग ही पर्याप्त क्रमका निनायक है ।

अतः आपका उत्तर मुक्ति तथा आपमये यत्न विद्य होता है । श्री अथर्वचन्द्र सूरिने प्रथमपाठे अन्तर्मे वरदानुभोग मुख्य बुद्धिकामे नयोज्ञा वर्धन करते हुए निम्नलिखित मन्त्रोंका उल्लेख किया है—

यथा काङ्क्षयेन विद्यावृत्तिवसानुसारिष्यमानसहकारककृतसमवायवृत्तिसिद्धिः ॥१॥ अकाङ्क्षयेन वृत्तिमौल्यपाप्ममानसहकारककृतसमवायवृत्तिसिद्धिः ॥२॥

अथ स्पष्ट है ।

इस उल्लेखसे पर्याप्तैः अविद्य-व्यक्तिपरिचयन वर स्पष्ट प्रकाश पड़ता है ।



नमः श्री बीचरागाय

योगक्षं जगत्पाद् बीते मयक्षं वीचमो गभी ।

योगक्षं कुम्भकुम्भायो बीचमोऽस्तु मगच्छ ॥

श्लोक ६

इच्छामि होनेवाली सभी पर्याप्तों निवृत्त क्रमसे होती हैं या अनिवृत्त क्रमसे ?

प्रतिपक्ष २ का समाधान

इस प्रश्नका उत्तर व्यवहार नम और निवृत्त नम दोनों प्रकारसे किया गया है । व्यवहार नमसे उत्तर देते हुए स्वामी कार्तिकेयानुग्रहासे टील बाबाएँ कल्पित कर केवलज्ञानके क्षेत्रमध्ये इच्छामि होनेवाली सभी पर्याप्तों निवृत्त क्रमसे होती हैं यह सिद्ध किया गया था और निवृत्तक्रमसे उत्तर देते हुए उपादानकी अपेक्षा इच्छामि होनेवाली सभी पर्याप्तों निवृत्त क्रमसे होती हैं यह अनेक आपन प्रयास देकर सिद्ध किया गया था किन्तु इच्छामि होनेवाली सभी पर्याप्तों निवृत्त क्रमसे नहीं होतीं इस अभिप्रायकी वृत्ति करते हुए पुनः प्रतिपक्ष २ उपस्थित की गई है । प्रतिपक्ष २ में विषयोंका वर्गीकरण इस प्रकार किया गया है—

१—स्वामी कार्तिकेयानुग्रहाकी टील बाबाएँ तथा शरत्कृष्णजी अन्य सामग्री ।

२—ब्रह्मक्षेत्रमें दिव्यशक्ति

३—विशेष तथा मुक्तिका अनिवृत्त समय

४—अनिवृत्त मुख्य-पर्याप्त

५—अन्य-व्यक्तिपरिचय

६—इच्छा कर्मकी अनिवृत्त पर्याप्त

७—निमित्त-उपादान कारण ।

आगे इसका समाधान किया जाता है ।

: १ :

स्वामी कार्तिकेयने स्वलिखित द्वादशानुप्रेक्षामें सम्यग्दृष्टि निश्चय नयसे कैसा निर्णय करता है यह बतलानेके लिये ज जस्स जस्मि देसे इत्यादि दो गाथाएँ देकर अन्तमें यह लिखा है कि इस प्रकार सब द्रव्य और उनकी पर्यायोको जो जानता है वह सम्यग्दृष्टि है और जो इसमें शका करता है वह मिथ्यादृष्टि है । गाथा इस प्रकार है—

एवं जो निच्छयदो जाणदि दग्वाणि सन्वज्जापए ।

सो सद्विट्ठी सुद्धो जो संकदि सो हु कुद्विट्ठी ॥३२३॥

इस गाथामें भिन्न टाईपमें दिये गये पद ध्यानमें लेने योग्य हैं । निच्छयदो का अर्थ निश्चयसे (यथार्थमें) है । इससे विदित होता है कि पूर्वोक्त दो गाथाओंमें जिस तत्त्वका प्रतिपादन किया गया है वह यथार्थ है । आगे एव जो दग्वाणि सन्वपज्जाए पद देकर यह स्पष्ट किया गया है कि पिछली दो गाथाओंमें जिस तत्त्वकी व्यवस्था की गई है वह सब द्रव्य और उनकी सब पर्यायोके विषयमें है । सद्विट्ठी सुद्धो पद देकर यह बतलाया गया है कि निश्चयसे सब द्रव्यो और उनकी सब पर्यायोको जो पूर्वोक्त प्रकारसे जानता है वह शुद्ध सम्यग्दृष्टि है तथा आगे कुद्विट्ठी पद देकर यह बतलाया गया है कि जो पूर्वोक्त प्रकारसे सब द्रव्यो और उनकी पर्यायोको निश्चयसे नहीं जानता वह मिथ्यादृष्टि है ।

इस गाथामें निच्छयदो पद देनेका एक दूसरा अभिप्राय भी है । इस द्वारा यह ज्ञान कराया गया है कि यह कथन निश्चय (यथार्थ) नयकी (उपादानकी) प्रधानतासे किया गया है । इससे पर्यायान्तरसे यह भी ज्ञात हो जाता है कि भ्रागममें जहाँ भी अकाल मृत्यु आदिका निर्देश किया गया है, वहाँ वह व्यवहार नयकी (उपचरित नयकी) अपेक्षा ही किया गया है निश्चय नयकी अपेक्षासे नहीं ।

इन गाथाओंके आशयको ध्यानमें न रखकर जो यह कहा जाता है कि जो 'कोई व्यक्ति अपना मरण टालनेके लिये किसी देवी-देवताकी आराधना द्वारा प्रयास करे तो उसको समझानेके लिए स्वामिकार्तिकेयने इन गाथाओं द्वारा यह अभिव्यक्त किया है कि मरण कालको भी इन्द्र या देव यहाँ तक कि जिनेन्द्र भी नहीं टाल सकते ।' सो उन गाथाओं परसे ऐसा आशय फलित करना उचित नहीं है । कारण कि इन दो गाथाओंके पूर्वमें जो गाथा आई है उसके अन्तमें 'सद्विट्ठी' पद स्वतन्त्र पडा है, अतः इस गाथाका इन दो गाथाओंके साथ सीधा सम्बन्ध नहीं है । दूसरे ३१६ और ३२० गाथाओं द्वारा जो प्रतिपादन किया गया है वह मात्र सम्यग्दृष्टिकी भावना नहीं है, किन्तु उन द्वारा वस्तुस्थितिका ही प्रतिपादन किया गया है । इसके लिये समयसार की २४७ से लेकर २६१ तककी गाथाओंके साथ इन दो गाथाओंका मिलान कीजिए । वहाँ कहा है—

जो अप्पणा दु मण्णदि दुक्खिद-सुहिदे करेमि सत्ते त्ति । ✓

सो मुद्धो अण्णाणी णाणी एत्तो दु विचरीदो ॥ २५३ ॥

अर्थ—जो यह मानता है कि अपने द्वारा मैं जीवोको दुःखी-सुखी करता हूँ वह मूढ़ है, अज्ञानी है । परन्तु जो ऐसा नहीं मानता वह ज्ञानी है ॥ २५३ ॥

अब इसके प्रकाशमें स्वामी कार्तिकेयानुप्रेक्षाकी यह गाथा पढ़िए—

ण य को वि देदि लच्छी ण को वि जीवस्स कुणदि उक्क्यारे । ✓

उक्क्यार अवयार कम्म पि सुहासुह कुणदि ॥ ३१९ ॥

बर्ष—कोई किसीको समझी नहीं देना और न कोई जीवना उपहार करता है। उपहार और बंधनार धूम और अगुम कम करते हैं ॥ ३१६ ॥

यो तो भी समयसार प्रीति ऐसी अनेक गाथाएँ हैं जिन द्वारा यह वक्तव्या गया है कि न तो कोई किसीको मार सकता है और न जिना सकता है। नमके उदरसे जीव भरता और भीता है यदि। उदाहरण स्वयं एक गाथा और देखिए।

ओ मन्त्रहि ओभेमि य भविष्यामि परेहि सत हिं ।

ओ मूढो जन्मानी जायी कुतो तु विपरीतो ॥ ३१७ ॥

बर्ष—यो जीव जानता है कि मैं दूसर भीषेको जिताता हूँ और दूसरे जीव मुझे जिताते हैं यह मूढ है—जड़ालो है और जानी इसके विपरीत है ॥ ३१७ ॥

अब इसके प्रकाशने स्वाधिकारिणैयानुमेसकी ३१८ न की गाथा पढ़िए—

मसीए पुम्भमात्तो विररैयो वि देवि यदि कप्टी ।

तो कि जम्मे कीसदि बर्ष चित्ति सविद्यु ॥ ३१८ ॥

बर्ष—मस्तिसे पूर्वित मन्तर देव यदि जम्मी देता है तो बर्ष क्यों किया जाता है ऐसा सम्मन्त्रि विचार करता है ॥ ३१८ ॥

इसके बात होता है कि पूर्वोक्त ३११ और ३१२ गाथाओं द्वारा तथा ३१६ और ३१७ गाथाओं द्वारा ऐसा कोई सत्य नहीं कहा गया है जो मात्र गाथासे सम्भव रहता हो। स्वाधिकारिणैयानुमेसकी इन वच गाथाओं द्वारा एकमात्र इसी सिद्धान्तका प्रतिपादन किया गया है कि जन्म जन्मका जन्म-मुप कुछ भी नहीं कर सकता। उन अपने अपने कर्मनुसार ही होता है। यही बात भी समयसार भी मैं कह्ये बर्ष है। अतएव सम्मन्त्रि यदि इस गाथा को बर्षान ही जानना चाहिये। इसी ग्रन्थ में ३१९ न की एक गाथा और पढ़ी है, जिसमें वक्तव्य गया है कि निरपराध के प्रकाशने जन्म से मुक्त और गाथा सविद्यो से स्वयं परिणत करनेवाले पराधी को कोई भी बारन नहीं कर सकता। गाथा इस प्रकार है—

अकाङ्क्षनिष्ठता व्याजस्योर्धि संज्ञता कल्या ।

परिणममाणा हि सत्यं न सत्यं को वि वारेतु ॥ ३१९ ॥

इसमें 'परिणममाणा हि सत्यं' यह शब्द है जो योग्य है। इन वचों द्वारा यह स्पष्ट प्रमाणों द्वारा बताया गया है कि बर्षानमें प्रत्येक बर्षान स्वयं परिणतम करते हैं, जन्मके द्वारा नहीं परिणतम करते हैं। इसीसे इस गाथाके आधारसे यदि कोई यह समझ करे कि कार्य उत्तर समयमें वही कार्यकर परिणत-होती है जिसके अनुकूल जन्म क्षेत्र यदि निमित्त कारणका सामग्री प्राप्त होती है। अर्थात् उत्तर जन्मका कार्य निमित्त नहीं है। सो यह सिद्धता प्रत्येक जन्मस्वाके प्रतिकूल है। प्रत्येक बर्षानमें प्रत्येक समयमें जो जन्म-यन्त्रागतक वसित होती है जिसे कि बर्षानों ने बर्षान (निबन्ध) उपानय कहा है उसके अनुसार ही कार्यकी प्रतीति होती है। सभी तो बर्षान जन्मकाल और विद्यात्मिक स्वामी जैसे समय बर्षान 'वपान्मन्त्र्य वल्लीयवन्त' यह कहनेसे समर्थ हुए। यदि बर्षानको यह जन्मको जिसे कि बर्षा आधारोंने अनेक वर्ष देकर पिछ किया है, बर्षान नहीं माना जाता है और यह स्वीकार किया जाता है कि जन्म वीरा बाह्य निमित्त सिद्धता है उन इसके अनुसार कार्य होता है तो सिद्धोंको जिनमें वैज्ञानिक वसित इस अवस्थानों भी विद्यमान है और कोकने

सर्वत्र बाह्य निमित्ताकी भी विद्यमानता है तब उन्हें समझी बनानेसे कौन गेक सकता है, क्योंकि ऐसा माननेपर जीवके राग-द्वेषरूपमें परिणमन करनेपर ही उसको निमित्त कर द्रव्य कर्मोंका बन्ध होता है यह सिद्धान्त ही स्पष्ट हो जाता है। इसके साथ तब यही मानना पड़ेगा कि कोई जीव मातर्वे नरकमें जाने योग्य सबलेश परिणाम करे परन्तु बाह्य निमित्त देव-गुरु-शास्त्रका मानिष्य आदि देवगतिमें जानेके योग्य हो तो उसे नरकायुका बन्ध न होकर देवायुका ही बन्ध होगा, क्योंकि जब कि यह स्वीकार किया जाता है कि काय तो बाह्य निमित्तके अनुसार होता है। ऐसी अवस्थामें अमुक प्रकारके परिणामोंके होनेपर अमुक प्रकारका बन्ध होता है यह जो आगममें व्यवस्था की गई है वह सबकी सब छिन्न-भिन्न हो जाती है। प्रत्येक द्रव्यको संयोग कालमें होनेवाली पर्याय बाह्य निमित्तसंश्लेष निश्चय उपादानसे होती है यह तो है, पर माथमें इसके प्रत्येक कार्यके प्रति उपादानकी नियामकता ही स्वीकार की गई है। इसलिये जब कार्यक्षम निश्चय उपादान उपस्थित होता है तब निमित्त भी, उसीके अनुसार ही मिलते हैं यह भी नियम है। नियममें अनेकान्त लागू नहीं होता। अनेकान्तकी अपनी मर्यादा है, इसलिये उसे ध्यानमें रख कर ही उसे लागू करना चाहिये। अन्यथा द्रव्यमें सामान्यकी अपेक्षा जो नित्यता और पर्यायअपेक्षा जो अनित्यता स्वीकार की गई है वह अनेकान्त नहीं बनेगा। तब तो यह भी माननेके लिये बाध्य होना पड़ेगा कि—‘द्रव्य (सामान्य) स्वयं अपनी अपेक्षा ही कथंचित् नित्य है और कथंचित् अनित्य है।’ अतएव ज्ञानी विद्वान् पुरुषोंका कार्य है कि वे शास्त्रकी मर्यादाको ध्यानमें रखकर ही उसकी व्याख्या करें। अतएव स्वामिकार्तिकेयानुप्रेक्षाकी २२२ न० की गाथाकी टीकासे, जो उसका यथार्थ तात्पर्य है, वही फलित करना चाहिये। उसमें ‘मणिमन्त्रादिना अप्रतिबद्ध-सामर्थ्य कारणान्तरावैकल्येन’ के पूर्व यदि ‘यदि’ अर्थको सूचित करनेवाला कोई पाठ मूल टीकामें होता तब तो निमित्ताकी अनिश्चितता भी समझमें आती, परन्तु उसमें इस आशयको सूचित करनेवाला कोई पाठ नहीं है, इसलिये उसे ‘तदेव द्रव्य पूर्वपर्यायाविष्ट कारणभूतम्’ का विशेषण बना कर ही उसका अर्थ करना चाहिये और ऐसा अर्थ करनेपर निमित्त-उपादानके योगकी अच्छी तरह सुसंगति बैठ जाती है।

वारह भावनाओंमें अनित्य भावनाका उपदेश सबेग और वैराग्य उत्पन्न करानेके अभिप्रायसे ही आया है इसमें सन्देह नहीं। परन्तु अर्पितानर्पितसिद्धेः त० सू० ५-३२ सूत्रके अनुसार नित्य पञ्चको गौण कर ही ऐसी भावना कराई गई है। ऐसा करनेका कारण भी है। बात यह है कि संसारमें धन, पुत्र, स्त्री आदिका संयोग होता है। जिसमें कि मिथ्यादृष्टि की निज बुद्धि बनी आ रही है, उस संयोगके प्रति अशुचि उत्पन्न कराना वहाँ प्रयोजन है। स्त्रीपर्यायविशिष्ट द्रव्य नित्यानित्य हो सकता है, पर स्त्रीपर्याय नहीं, और मिथ्यादृष्टि जीव स्त्रीपर्यायविशिष्ट द्रव्यमें निज बुद्धि नहीं कर रहा है, किन्तु जो जीव उस कालमें स्त्री-पर्यायविशिष्ट है उसकी उस कालमें होनेवाली स्त्रीपर्यायमें निज बुद्धि कर रहा है। अतएव वहाँ उस पर्यायसम्बन्धी आसक्ति छुड़ानेके अभिप्रायसे ही वैसी भावनाका उपदेश दिया गया है। अतएव अनित्य भावनाको उदाहरणस्वरूप उपस्थित कर ३१६-३२२ गाथाओंको उसी अर्थमें लेना उचित नहीं है।

३२३ न० की गाथाका सम्बन्ध ३२१-३२२ गाथाओंके साथ तो है ही। और यदि इसका सम्बन्ध इसके पूर्वकी ३१६-३२० न० की गाथाओंके साथ भी जोड़ा जाता है तो भी कोई आपत्ति नहीं है। जैसा कि पूर्वमें श्री समयसार जी के आधारसे सिद्ध कर आये हैं।

अकामनिर्जरा और तपद्वारा होनेवाली निर्जराका शास्त्रमें विधान है इसमें सन्देह नहीं। पर कर्म-शास्त्रके अम्यासीसे यह बात छिपी हुई नहीं है कि ऐसी निर्जरा किन कर्मोंकी कैसी योग्यताके होने पर कैसी पद्धतिसे होती है। जिस कालमें जिन कर्मोंकी जितने परिमाणमें जिन परिणामोंको निमित्त कर उत्कृष्टित,

अपकर्मित सम्पत्ति को अक्षरित होनेकी योग्यता होती है उस काअर्थ उक्त कर्मोंका करने परियानवे इन परिणामोंको निमित्त कर सत्कथन अपकर्षण संक्रमण और अक्षरणा होती है ऐसा नियम है। चीनके विप्रकृत परिणामोंके साथ उक्त कर्मोंके अपकर्षणाधिकी व्यवस्था की गई है यह बात धर्मशास्त्रियोंको सुनिश्चित है।

दूसरे बन्धकालमें जो स्थितिजन्य और अनुयायनजन्य होता है सो उस कालमें ही जन-जन वचनों ऐसी योग्यता स्थापित हो जाती है। बिनासे नियत काल आनेपर नियत परिणामों तथा बाह्य मोक्षोंको नियमित कर जन-जन कर्मोंका अपकरणवाचि रूप परिणाम होता है। यदि ऐसा न माना जाय तो एक तो कमजोरों को उपसमझकर मिथितकरक और निराश्रितकरककी व्यवस्थाभुसार यह बतलाना पड़ा है कि जो कमजोरों नहीं दिये जा सकते उनकी उपसमझकर संज्ञा है, जो कमजोरों नहीं दिये जा सकते और सम्भवके अभावमें होते हैं उनकी निराश्रित संज्ञा है तथा जो कमजोरों नहीं दिये जा सकते और जो सम्भव उत्पन्न और अपकरणवचके अभावमें होते हैं उनकी निराश्रित संज्ञा है वह पूरी की पूरी व्यवस्था बहुराज्य जाती है।

[illegible]

पीछे बगल के गोथ एक प्रकारका झुकु परिसाव होनेपर भी बन्द होता है, उस परिसावको निमित्त कर मोहनीयकी छत्तर कोड़ाकोठी छावर स्थिति पड़े और छावावरवादि बजोंकी बन्द स्थितिबन्द हो, स्थितिबन्दमें यह भेद कीज जाता है ?

कौन एक भुन परिणामक होने पर विविध कर्मों को अनुमानवर्धन या बोधके अनुसार प्रवेष्टवर्धन भेद होता है यह भेद भी कोन करता है ?

चौथे प्रत्येक आत्मके छान विमर्शोपपन्न होता जातिक होता है कि बन्धि क्या किम होता। वन तबित
 न हो और बन्धनमें तमा-नमा बन्ध होता है तो भी वह विरक्तता तक समाप्त नहीं होता। ऐसी स्थितिमें
 रहते हुए भी जिस समयमें विमर्शोपपन्नमें किम कर्मबन्धनाशोपा विमर्श परित्यागमें बन्ध होता वह वेद भी
 कोल करता है। आत्मा तो यात्र करिनाम करता है परन्तु वह समय बन्धोपपन्न कर्मबन्धनाशोपा ही बन्ध
 होता है, बन्धना नहीं ऐसा करके क्यों पड़ता है ?

कई देना प्रश्न है कि निमित्त की निमित्तता कार्य के समय में मानी गई है। अतएव (१) जिस समय ज्ञातमान कारण कार्यकर्म पर परिणाम होता है उस समय को उत्तरा निमित्त कारण है वह स्वयं अपना उत्पन्न बन कर अपनी पर्याय को उत्पन्न करने के लिये व्यापार करता है या निमित्त वह निमित्त है इनके व्यापार में लगता है ? यदि नहीं कि इस समय वह स्वयं उत्पन्न बनकर जाता तो अपना कार्यकर्म व्यापार ही है किन्तु उत्तरा वह निमित्त है उसने कार्यकर्म व्यापार को मानी करता है तो फिर दोनोमें यह कि उन

समय एक साथ अपने-अपने कार्यको करनेका व्यापार किया। ऐसी अवस्थामें निमित्तके अनुसार उपादानको परिणमना पड़ता है यह नियम कैसे बन सकता है ?

यदि कहो कि (२) जिस समय उपादान अपना कार्य करता है उस समय जो उसका निमित्त है वह स्वयं का उपादान बनकर अपना व्यापार न करके मात्र जिसका वह निमित्त है उसका व्यापार करता है तो फिर दोनोंका मिलकर एक व्यापार दिखलाई देना चाहिये। उदाहरणार्थ जिस समय कुम्भकार घटका निर्माण करता है उस समय उसका प्रकाशमें मिट्टीमें ही दोनोंके परिणमनकी क्रिया दिखलाई देनी चाहिये। मिट्टी में होनेवाली परिणमनरूप क्रियाके साथ कुम्भकारके जो हाथ आदि हिलते हुए दिखलाई देते हैं वे नहीं दिखलाई देने चाहिये।

यदि कहो कि (३) जिस समय उपादान अपना कार्य करता है उस समय उसका जो निमित्त है वह अपना कार्य तो करता ही है पर उसके साथ साथ जिसका वह निमित्त है उसका भी व्यापार करता है तो इस प्रकार उसे एक साथ उपादान बन कर अपनी ओर जिसका वह निमित्त है उसकी इस प्रकार एक साथ दो क्रियाएँ करनी पड़ेंगी। परन्तु ऐसा तो जिनागममें माना नहीं गया है, कि एक पदार्थ दो क्रियाका कर्त्ता हो।

अतएव ऐसा मानना ही उचित है कि उपादानके कार्यके प्रति दूसरे एक या एकसे अधिक जिन द्रव्योंकी विवक्षित पर्यायोंमें निमित्त व्यवहार होता है वे सब काय तो अपना अपना ही करते हैं। कोई किसीका कार्य नहीं करता, परन्तु उन सब द्रव्योंके उस-उस कालमें उस-उसरूप परिणमनकी द्रव्य-पर्यायात्मक उपादान योग्यता सहज ही होती है और उनका वैसा ही परिणमन भी होता है, मात्र इन दोनोंको हम बाह्य व्याप्तिको देखकर ही उनमें निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध स्वीकार किया गया है। ऐसा मानना यहाँ आगमानुकूल है।

शब्द विवक्षित वाक्योंका रूप लेकर सीमित अर्थका ही प्रतिपादन करते हैं, अत यदि ३२१-३२२ गाथाओं द्वारा मात्र नियति (निश्चय) के अनुसार ही कथन किया गया है तो इसका अर्थ यह नहीं कि उन गाथाओं द्वारा व्यवहार पक्षका भी कथन किया जाना चाहिए था और नहीं किया गया है तो वह कथन एकान्त हो जायगा। कथन कहीं प्रमाणकी अपेक्षा किया गया है। कही व्यवहार नयकी अपेक्षा कथन किया गया है और कही निश्चय नयकी अपेक्षा कथन किया गया है। इसलिये जहाँ जिस नयकी अपेक्षा कथन हो उसे उसी रूपमें घटित कर विवक्षित प्रमाणरूप अर्थको फलित कर लेना चाहिये। यही शास्त्रके अर्थ करनेकी पद्धति है जो शास्त्रकारोंने सर्वत्र अपनाई है।

कथन करनेकी पद्धति तीन हैं—प्रमाणकी अपेक्षा, निश्चय नयकी अपेक्षा, और व्यवहार नयकी अपेक्षा। ये तीन पद्धतियाँ आगममें यथास्थान सर्वत्र स्वीकार की गई हैं, अतएव उनकी संगति बिठलाते हुए इष्टार्थको फलित करना चाहिये।

प्रकृत में ३२१-३२२ गाथाएँ निश्चय नयका मुख्यतासे लिखी गई हैं, वह इसीसे स्पष्ट है कि उनसे अगली गाथा में 'एव जो णिच्छयदो' यह पाठ दिया गया है। हम इस गाथामें पठित णिच्छयदो पदकी गोण कर दें और उनका अपने विकल्पके अनुसार अर्थ करें यह उचित नहीं है। अर्थ करनेकी यह पद्धति भी नहीं है। इसी आशयका एक श्लोक पद्मपुराणमें भी उल्लेख होता है सो उसका भी प्रकृतके अनुरूप अर्थ करना चाहिये। वह श्लोक इस प्रकार है—

यथासंख्यं यदा येन यत्र यावत्पतोऽपि वा ।

तथाप्यते तदा तेन तत्र तावत्ततो ध्रुवम् ॥२९-८३॥

अर्थ—जिस बीबके द्वारा जहाँ पर जिस कालमें जिस कारणसे जिस परिमाणमें जो प्राप्तम् है उन बीबके द्वारा जहाँ पर उस कालमें उस कारणसे उस परिमाणमें वह भिन्नमसे प्राप्त किया जाता है।

परिचितप्रवर यैया भगवतीबाध भी उत्पत्त्यर्थासे भली-भाँति परिचित कोकोत्तर पुस्तक है। विनायक का सार मोतरागता जानकर पचाँच और निमित्तोंके प्रति एकत्वबुद्धिका रचाव करानेके अनिप्राप्ते प्रहारी भी अपनी समर्थ बाबीके द्वारा निरचय नयकी अपेक्षा यह बचन कहा है—

जो जी हैभी बीतरागने सो सो होसी बीरा रे। ✓

जगहोभी कहुँ न होमी काहे होत भबीरा रे॥

अथचम् ! जीवन में बीतरागता उत्पन्न हो क्यों कि यह संसारी जारमाका मुक्त काव है, इसीसे वर्तमान पर्यायमें बनासक्ति उत्पन्न होने तथा निमित्तोंके प्रति इष्टानिष्ट बुद्धिका रचाव करनेके अभिप्रायसे प्रत्येक संसारी प्राणीकी उत्पत्त्यर्थाके आशयसे ऐसी बुद्धि सदा जाग बनी रहे यह जानता है। यह विनायक बीतरागता यह प्रेरणाशील है जो प्रत्येक प्राणीको बाहुल्यसे बचाकर विपुलस्वरूप अल्प पुण्यकी ओर ले जाता है। अल्पता निमित्तोंकी उत्पत्त्यर्थाके विना जीवनमें आत्मीय काव मिलना इतना दुर्लभ है जिस प्रकार बाहुल्य समुद्रमें बिना हुआ अधिक मिळना दुर्लभ है।

प्रायः हम पुस्त्यार्थाकी बात तो करते हैं परन्तु उत्पत्त्यर्थाके कार्य करनेमें उसकी उत्पत्त्या मानते हैं जो कर समता असम्भव है। संसारी बीबने उत्पत्त्यर्थाके अनुसार कियाको ही उत्पत्त्या पुस्त्यार्था मान लिया है। यदि यह इतने और सच्चे पुस्त्यार्थामें अस्तविक अन्तरको भाग के तो उसके जीवनमें परके काव करनेका विफल हो न रहे। स्वामी समस्तमह इही परमात्ममूर्त उत्पत्त्या स्वरूप कहते हुए स्वयम्भुस्तोत्रमें कहते हैं—

अखण्डादिकमवितन्वतीर्ष हेतुबुधाविष्कृतकार्यकिंता।

अनीचरो जन्तुरहंमियाता संहरत्य कार्त्तव्यिनि साध्व्यवाणी ॥३१॥

अर्थ—प्रायसे (जिनसेवने) यह ठीक ही कहा है कि हेतुबुद्धिसे उत्पन्न होनेवाला कार्य ही जिसका आपत्त है ऐसी यह अवितन्वता अखण्ड-तानि है क्योंकि संसारी प्राणी 'मैं इस कार्यको कर रहा हूँ' इस प्रकारके अहंकारसे पीड़ित है अतः (अवितन्वता) के बिना जैसा सङ्कारी कारणोंको निष्कारण भी कार्योंके उत्पन्न करनेमें समर्थ नहीं होता ॥३१॥

पूर्ववत्त वातु जन्ममें जिसका स्थितिबन्ध होता है उसमें जीवनकालमें उत्पत्त्यर्था तो उत्पन्न नहीं मिलेक स्थिति अपर्याय हो सकता है इन नियमको व्यागमें रखकर जिस बीबमें यह नियम स्थिति अपर्याय नहीं होता उन बीबोंका यह आयुर्वर्ष इष्ट नियमका व्यवहार है वह विचलानेके लिए उत्पत्त्यर्थापुन व्यवहार २ सू २३ में नियम बचन जाना है। अब परते बहुतसे जन्म यह फलित करती है कि यह व्यवहार बचन न होकर निरचयबचन है। आचार्य अकलवदेवने इन बचनके आशयसे भी व्यवहार पक्षता समर्थन किया है इसे ही हमारे जन्म निरचयवत्त मानकर ईनी यक्षा किये हुए हैं और कहीनी यज्ञ विनायक मतलाकर ओरबार चम्पेद्वारा उसका समर्थन करती है। अब यह विचार करना है कि क्या यह निरचय बचन है या मात्र व्यवहारका किसी निमित्तताका ज्ञान करानेके लिए यह बचन दिया गया है। जाने प्यो विचार करना है।

यह तो आदमाश्याकी भली-भाँति जानने है कि मृत्युको प्राप्त हुआ जीव जन्म तृतीय और तृतीय जन्ममें तथा अविज्ञाने अविज्ञानीने समर्थमें उत्तरावधको अवश्य प्राप्त कर लेता है। यज्ञ को किसी बीबका

अकालमरण होता है परन्तु ऐसा जीव कहीं जाकर जन्म धारण करने इमारी तो कोई नियत व्यवस्था है ही नहीं, क्योंकि अकालमरण के कथनकी वजह से माननेवाले मरानुभाव हम नियमका प्रतिपादन तो कर नहीं सकते कि उनके जन्मका नियत स्थान है और न यह ही कहनेकी क्षमता रखते हैं कि वहाँ जन्मयोग्य गर्भादिकके आवश्यक निमित्त भी नियमसे नेपात्र रहते हैं। ऐसी अवस्थामें जन्मका अकालमरण हुआ उमका अकाल जन्म मानना पड़ेगा और अकाल जन्मके स्वीकार कर लेनेपर जन्मस्थान आदिका कोई निश्चित नियम न होनेसे ऐसा जीव कहीं जाकर जन्म लेगा यह निश्चित नहीं किया जा सकता। आनुपूर्वी कर्म, गतिकर्म आदि तो जट है, वे जानते नहीं कि ऐसी अनिश्चित व्यवस्थाके रहते हुए तहाँ हम जीवको ले जाया जाय। और फिर जब नम अनिश्चित है और अनिश्चित मिद्वान्तरे आधारपर कार्य-कारण व्यवस्था बनानी है। ऐसी अवस्थामें यही मानना पड़ेगा कि मरणके बाद कितने समयमें कौन जीव कहीं जन्म धारण करेगा इसका कोई नियम नहीं किया जा सकता है। किन्तु जब लोकमें चारों गतियोंकी और गत्यागति आदिकी सब सुनिश्चित व्यवस्था है। ऐसी अवस्थामें अकालमरणके कथनकी व्यवहार्यता का कथन ही जानना चाहिये।

: २ :

तीर्थंकरकी वाणी किमो विशेष गुणधनाली गणधर आदिको निमित्तकर अन्य समयमें भी खिरती है ऐसा जयधवला पुस्तक १ पृ० १२६ म उल्लेख है। इसपरसे यह फलित किया जाता है कि तीर्थंकरकी दिव्यध्वनि अकालमें भी खिरती है। परन्तु उक्त उल्लेखपरसे ऐसा फलित नहीं होता। वहाँ मूलमें तो 'हृदयकालेसु' ऐसा पाठ है। उसका अर्थ 'अन्य कालोंमें' होता है। इस द्वारा दिव्यध्वनि कब-कब खिरती है यह नियम किया गया है। जिसका जो नियम हो वह उमका स्वकाल है, अकाल नहीं। और सयोगकी भूमिकामें होनेवाला कार्य हो तो उस समय वैसा निमित्त भी मिलता है। उमका भी वह स्वकाल है, क्योंकि जिसे उपादानरूपसे विवक्षित किया जाता है उसका प्रत्येक परिणाम जैसे अपने-अपने कालमें होता है। उसी प्रकार जिसे निमित्त रूपसे विवक्षित किया जाता है वह स्वयं अपने कार्यके प्रति उपादान होनेसे उसका भी प्रत्येक परिणाम अपने-अपने कालमें होता है। इस प्रकार कार्यके प्रति निमित्त-उपादानकी संगति बैठती जाती है। उसमें बाधा नहीं आती। इस तथ्यको जयधवलामे इन्द्र द्वारा गौतमगणधरको समवमरणमें लानेके समयके प्रसंगको लेकर भले प्रकार सिद्ध कर दिया गया है। वहाँ यह प्रदन किया गया है कि इन्द्र पहले ही गणधरको ले आता, ६६ दिनतक क्यों रुका रहा? उत्तरमें कहा गया है कि काललब्धि के अभावमें पहले वैसा करना संभव नहीं था। जयधवलाका वह कथन इस प्रकार है—

सोहर्मिदेण तवसणे चेव गणिदो किण्ण ढोइदो ? ण, काललब्धीए विणा असहेज्जस्स देविदस्स तट्ठोयणसत्तीए अभावोदो। पृ० ७६।

शका—सौधम इन्द्रने केवलज्ञानके प्राप्त होनेके समय ही गणधरको क्यों नहीं उपस्थित किया ?

समाधान—नहीं, क्योंकि काललब्धि के विना सौधर्म इन्द्र गणधरको उपस्थित करनेमें असमर्थ था, उसमें उस समय गणधरको उपस्थित करनेकी शक्ति नहीं थी।

इसमें 'काललब्धि' पद ध्यान देने योग्य है। इसे सर्वत्र कार्य उत्पत्तिमें स्वीकार किया गया है। सब कार्य काललब्धि के प्राप्त होने पर ही होते हैं ऐसा निश्चित नियम है। अतएव तीर्थंकरदेवकी दिव्यध्वनि इतर कालमें खिरती है इस उल्लेखको देखकर उसपरसे अकालमें खिरती है ऐसा फलित करना योग्य नहीं है।

त्वाश्रित्यतगुणपर्यायत्वं स्वसमयं स्वचरितमिति यावत् । अथ खलु यदि कथञ्चनोद्भिन्नसम्यग्ज्ञानज्योतिर्जीवं परसमयं व्युदस्य स्वसमयमुपादत्ते तदा कर्मबन्धादवश्यं भ्रश्यति । यतो हि जीवस्वभावनियतचरितमोक्षमार्ग इति ॥१५५॥

अर्थ—स्वसमयके ग्रहण और परसमयके त्यागपूर्वक कर्मक्षय होता है—ऐसे प्रतिपादन द्वारा यहाँ (इस गाथामें) 'जीव स्वभावमे नियत चारित्र वह मोक्षमार्ग है' ऐसा दर्शाया है । सक्षारी जीव, (द्रव्य-अपेक्षासे) ज्ञानदर्शनमें अवस्थित होनेके कारण स्वभावमें नियत (निश्चलरूपसे स्थित) होनेपर भी जब अनादि मोहनीयके उदयका अनुसरण करके परिणत करनेके कारण उपरवत्त उपयोगवाला (अशुद्ध उपयोगवाला) होता है तब (स्वयं) भावोका विश्वरूपपना (अनेकरूपपना) ग्रहण किया होनेके कारण उसे जो अनियतगुणपर्यायपना होता है वह परसमय अर्थात् परचारित्र है, वही (जीव) जब अनादि मोहनीयके उदयका अनुसरण करनेवाली परिणतिको छोड़कर अत्यन्त शुद्ध उपयोगवाला होता है तब (स्वयं) भावका एकरूपपना ग्रहण किया होनेके कारण उसे जो नियतगुणपर्यायपना होता है वह स्वसमय अर्थात् स्वचारित्र है ।

अब, वास्तवमें यदि किसी भी प्रकार सम्यग्ज्ञानज्योति प्रकट करके जीव परसमयको छोड़कर स्वसमयको ग्रहण करता है तो कर्मबन्धसे अवश्य छूटता है, इसलिए वास्तवमें (ऐसा निश्चित होता है कि) जीवस्वभावमें नियत चारित्र वह मोक्षमार्ग है ॥१५५॥

: ५ :

आचार्य वीरसेनके जयघवला पु० १ पु० २८६ के उल्लेखपरसे प्रतिशकामें यह निष्कर्ष निकाला है कि 'प्रागभावका अभाव द्रव्य, क्षेत्र, कालपर निर्भर है । जबतक द्रव्य, क्षेत्र, कालका योग नहीं मिलता तबतक प्रागभावका नाश नहीं होता, सब कार्योंका कोई स्वकाल न होनेसे कार्य, क्रमसे भी होते हैं और अक्रमसे भी होते हैं । अक्रमसे होते हैं अर्थात् क्रमको छोड़कर होते हैं ।'

अब यहाँ विचार यह करना है कि क्या जयघवलाके उक्त वाक्यपरसे यह अर्थ फलित होता है । वह वचन इस प्रकार है—

प्रागभावस्स विणासो चि दग्ध-खेत्त-काल-भवावेक्खाण जायदे ।

अर्थ—प्रागभावका विनाश भी द्रव्य, क्षेत्र, काल और भवकी अपेक्षासे होता है ।

अब इस वचनपर विचार कीजिए—प्रागभाव और उपादान इन दोनोंका एक ही अर्थ है और इस द्वारा मात्र इतना कथन किया गया है कि प्रागभावका अभाव द्रव्य, क्षेत्र, काल और भवसापेक्ष होता है । इसमें यह नहीं कहा गया है कि यदि द्रव्य, क्षेत्र और काल आदि न मिलें तो कार्य नहीं होता । अतः इस परसे क्रम-अक्रम परिणामका समर्थन करना तो योग्य नहीं है ।

रही कर्मादिकके सक्रम आदिकी बात सो ऐसा मान लेनेपर कि कर्मका उदय होनेपर भी उदयके विरुद्ध साधन मिलनेसे उन कर्मोंका फल नहीं मिलता । यह एक ऐसा गम्भीर प्रश्न है जिसपर हम समय लियेना उचित न होगा । विशेष प्रसंग आनेपर अवश्य ही विचार करेंगे । सक्रमादिके विषयमें पूर्वमें विचार कर ही पाये हैं । अतएव उपादान निश्चय पक्ष होनेसे और निमित्त व्यवहार पक्ष होनेसे यही मानना चाहिए कि दोनोंका मेल होनेपर कार्य होता है । सिद्धान्त यह है कि निश्चय उपादानके प्राप्त होनेपर यतः उस समय जो अन्य द्रव्यकी पर्याय उसका निमित्त है वह अपने परिणमनके लिए उसी समय निश्चय उपादान भी है इसलिए प्रत्येक समयमें निश्चय व्यवहारका

अभावमें कार्य नहीं होता या किसी विवक्षित द्रव्यसे किसी विवक्षित समयमें विवक्षित कार्यकी उत्पत्तिको अपेक्षासे व्यापार किया गया था परन्तु बीचमें कुछ ऐसी सामग्री उपस्थित हो गई जिस कारण यह विवक्षित कार्य या तो विवक्षित समयमें नहीं हो सका या हो ही नहीं सका इसलिए यह वचन बोला जाता है कि अनुकूल निमित्तोंके अभावमें कार्य नहीं होता ? इनमेंसे प्रथम पक्षके स्वीकार करनेपर तो आगम विरोध आता है, क्योंकि सूक्ष्म-स्थूल, जड़-चेतन, ऐसा एक भी द्रव्य नहीं है जो प्रत्येक समयमें परिणमन न करता हो। और प्रत्येक समय में परिणमन करना यही उसका स्वभाव है, अतएव इस आधारसे विचार करनेपर अनुकूल निमित्त न मिलनेसे कार्य नहीं हुआ यह तो कहा नहीं जा सकता। हमारे पक्षके स्वीकार करनेपर यह तो कहा जा सकता है कि जैसी इच्छा हुई थी उसके अनुसार कार्य नहीं हुआ। पर किसी पदार्थने किसीकी इच्छाके अनुसार परिणमन करनेका ठेका थोड़े ही लिया है। और जिन्हें प्रतिबन्धक कारण कहा जाता है सो वह कथन विवक्षित कार्यकी अपेक्षासे ही किया गया है। इसमें सदेह नहीं कि प्रत्येक पदार्थ कार्य तो स्वयं ही करता है, निमित्त उसका कार्य नहीं करता। परन्तु जिस कार्यका जो निमित्त होता है उसकी अनुकूलता होनेपर और जो जिसका अनुकूल निमित्त नहीं है उसके अभावमें ही वह कार्य होता है। पर यह नियम विवक्षित कार्यकी अपेक्षा सिद्धान्त रूपासे स्वीकार किया गया है। अविवक्षित कार्य की अपेक्षा विचार करनेपर तो तब भी उस पदार्थने अपना कार्य किया जब उक्त स्थितिके रहते हुए भी विवक्षित कार्य नहीं हुआ। अतएव जैसा कि आगम प्रमाणसे सिद्ध कर आये हैं प्रत्येक कार्य स्वकालमें ही होता है यह नियम स्वीकार कर लेना चाहिये। पूरे उपचरित और अनुपचरित कारणोंका विचार करते हुए पण्डितप्रवर वनारसीदास जी कहते हैं—

पदस्वभाव पूरव उदय निहचै उद्यम काल ।

पक्षपात मिथ्यात पथ सरवगी शिवचाल ॥

पदार्थका स्वभाव, पूर्वका उदय (निमित्त), निश्चय उपादान, उद्यम (पुरुषार्थ) और काल ये पाँच कारण हैं। इनके समवायमें कार्यकी उत्पत्ति होती है। इनमेंसे किसी एकका पक्षपात करना मिथ्यात्व अर्थात् ससारका मार्ग है और सबके सद्भावमें कार्यको स्वीकार करना मोक्षमार्ग है।

गोमटुसार कर्मकाण्डमें काल, ईश्वर (निमित्त), आत्मा, निर्घात और स्वभाव इन पाँच एकान्तोंका निर्देश किया गया है वह इसी अभिप्रायसे ही किया गया है। देखो पदार्थके स्वभावकी महिमा, कार्यरूप परिणाम यह निश्चय उपादानका ही कार्य है। पर निश्चय उपादानकी स्थिति आई और कार्य हो गया ऐसा एकान्त भी नहीं है। क्योंकि कार्य पुरुषार्थ पूर्वक ही होता है और जब कार्य होता है तब उसके अनुकूल निमित्त भी होते हैं। साथ ही निश्चय उपादानकी स्थिति उस पदार्थके स्वभावकी कक्षाके भीतर ही बनती है। इन चारोंका योग कब हो इसका अभ्यन्तर दृष्टिमें विचार करनेपर निश्चय उपादान उनके योगका नियामक है और निश्चय उपादान कभी भी उत्पन्न हो जाय यह नहीं है। बाह्यकी अपेक्षा विचार करनेपर वह विवक्षित कालके प्राप्ति होने पर ही होता है। इस प्रकारके पाँचोंके समवायमें कार्यकी उत्पत्ति होती है ऐसा नियम बन जाता है। अतएव एकान्त नियतिका जहाँ आचार्योंने निषेध किया है वहाँ सम्पक् नियतिको स्वीकार भी किया है। अतएव प्रत्येक द्रव्यका प्रत्येक कार्य उक्त पाँचोंके समवायकी अपेक्षा क्रमनियत होता है अनियत क्रमसे नहीं होता ऐसे अनेकान्तको स्वीकार करना ही मोक्षमार्ग है ऐसा यहाँ समझना चाहिए।

हम अतमें श्रीस्वामीकृतिकेयके द्वादशानुप्रेक्षाके वे तीन श्लोक श्री शुभचन्द्र सूरिरचित संस्कृत

टीकनके छात्र प्रस्तुत कर रहे हैं जिन्होंने यह बताया जाता है कि पात्र व्यतराजिने लक्ष्मी जारि बाइनेबाकोने समसने माचके लिए किन्हे मये हैं । इसीकोका मया माच है और परम्पराही उत्तरा मया मर्च प्राचीन माचर्च तथा मित्रालु करते मये हैं इने धनके ही सम्बोधन पञ्चर मयार्च निर्धम कोमिये ।

नमः सम्बन्धिः पूर्वं ब्रह्मसाधकस्य विचारयतीति गायत्रयेन ध्यात

ॐ अस्तु अग्निं देवे जेज निजाणेन अग्निं अस्तु ।

प्राप्तं विज्ञेय निवर्तं कर्म वा अहं वा भरणं वा ॥५२॥

तं तस्य तस्मिन् देसे तं विहायैव तस्मिन् वाससि ।

को सख्त बाढेहु हँसो ना ब्यह जिनिहो ना ॥३२२॥

[illegible]

टीका—उत्तर पुनः श्रीरस्य तस्मिन् देशे जंग-वध-विहग-गुह्यराशिके नगर-ग्राम-ववादिप्रदेशे वा
तेषु विद्यमानेषु शास्त्रविप्रादिभोग्येषु तस्मिन् काष्ठे समान-वस्त्र-वस्त्रिभ-सदृश-विश्व-वस्तुशिके तत् त्वं म-मान-पुनः
पुनःपुनः का इन्द्रः धाम्ना जयवा विनेन्द्र सज्जन वा लक्ष्मीश्वर समुद्रबाध राजा गुह्यं विदुः-माधविदुः
वाक्यविदुः विद्याविदुः राज्ञोति समर्थो भवति कीदृशे ? जपि तु व ॥१२९॥

वर्ष — जिस बीरके या पुत्रके जिस देशमें जयिं, तब तब कतिपय विजय पर मकर सम्मत्, गुर्जर सीरम्प देशमें बनवा नुर, नगर कम्बट खेट नाम बनाविहोमें जिस प्रकारसे जयिं छानने विजये जगिसे बजसे टीटसे बनाविहोनामके इकनेसे तथा बनावि विचारसे बजवा कोड बपंदर, रणोदर, प्रबंध पोवाकर नादि प्रमुख रोगोसे जिस काममें जयिं समय मनुष्य प्रहर प्रवान मन्वाङ्ग बपदङ्ग संप्पा दिन पच महिना वर्ष आदिमें नियत जयिं निश्चित हो जम्मा जयिं उत्पत्ति बनवा मरन तथा 'वा' धर्मके द्वारा सुचित पुत्र-पुत्र काम बज्जाम इष्ट अनिष्ट नादि नी पड़न कर सैन्य बाहिने । यह सब देव विधान बीर नाज्जदिकके रूपसे (जमी प्रकार) बिलेजके द्वारा जान है जयिं केसकजानिबोके द्वारा बाप या पुत्रा है ॥३२१॥

अर्थ — इस पुरुष पर मैंने नीचके उस वैश्यसे अपना अंग नीच विलस बुद्धिमान आश्रितसे तथा वया में श्रामसे या वनादिक प्रवेष्टोसे ली निजिये अपना धरुष विपादि (उक्त) सयोगसे ली वामसे अपने समय परक लो प्रहर दिन वनादिकसे ज्ञान जगत् मरण अथवा सुख-दुःख-विशोको कोई इन्द्र माने केन्द्र-सक (हविषाधी) वनवा अनेक माने सर्वत्रसे वा राज्यसे सुविन राजा मुक्त पिता माता प्रादि दामने के किये समक हो सकता है वा नहीं ? अपना ली हो सकता ॥१२२॥

जय सम्बद्धि-मण्डलिकाङ्गण वसवति—

एवं च निष्पन्नसौ आभति ह्यस्यै सख्यपञ्चाप ।

सां अरिद्धा सुखो नो सञ्चि सो इ कुर्विती ॥२२६॥

सं० टीका—स भव्यात्मा सम्यग्दृष्टिः शुद्ध निर्मल मूढत्रयादिपचविंशतिमलरहित, स क ? य एव पूर्वोक्तप्रकारेण निश्चयत परमार्थत द्रव्याणि जीव-पुद्गल-धर्माधर्माकाशकालाख्यानि, सर्वपर्यायाश्च अर्थपर्यायान् (उत्पाद-व्यययुक्तान्) व्यजनपर्यायाश्च (नरनारकादीन्) जानाति वेत्ति श्रद्धधाति स्पृशति निश्चिनोति स सम्यग्दृष्टिर्भवति । उक्त च तथा सूत्रेण

त्रैकाल्य द्रव्यषट्क नवपदसहित जीव - पट्कायलेश्या
पचान्ये चास्तिकाया व्रतसमितिगतिज्ञानचारित्रभेदा ।
इत्येतन् मोक्षमूल त्रिभुवनमहितै प्रोक्तमर्हद्भिरीशै
प्रत्येति श्रद्धधाति स्पृशति च मतिमान् य स वै शुद्धदृष्टि ॥

इति 'दु' इति स्फुटम् । सः पुमान् कुदृष्टि । सः कः ? शकते यः जिनवचने दवे गुरौ धर्मे तत्त्वादिके शका सशय सदेह करोति स मिथ्यादृष्टिर्भवेत् ॥३२३॥

अर्थ —वह भव्यात्मा तीन मूढता आदि २५ मल रहित निर्मल शुद्ध सम्यग्दृष्टि है जो पूर्वोक्त प्रकारसे निश्चयसे याने परमार्थये जीव, पुद्गल, धर्म, अवर्म, आकाश काल नामक (छ) द्रव्योंको तथा उत्पाद-व्यय युक्त अथ पर्यायोंको और नर-नारकादि व्यजनपर्यायोंको इस तरह सब पर्यायोंको जानता है, श्रद्धान करता है, अनुभव करता है, निश्चय करता है वह सम्यग्दृष्टि होता है ।—जैसा कि सूत्रसे प्रतिपादित है—

अर्थ —त्रिकाल सबवी छ द्रव्य, नव पदार्थ, छ जीवकाय, छ लेश्या, पचास्तिकाय तथा व्रत, समिति, गति, ज्ञान, चारित्र और उनके भेद त्रिभुवनपूज्य सर्वज्ञ अर्हत भगवानने मोक्षके मूलभूत तत्त्व कहे हैं । जो बुद्धिमान् उन्हें जानता है, श्रद्धा रखता है और अनुभव करता है वह निश्चयसे शुद्ध सम्यग्दृष्टि है ।

गायामें 'दु' शब्दका अर्थ स्फुट या स्पष्ट है । अब सूत्रके उक्त कथनके अनुसार जो जीव जिनेन्द्रके वचनमें तथा देव-गुरु-धर्ममें, तत्त्वोंमें शका, सशय अथवा सदेह करता है वह मिथ्यादृष्टि है—यह बात स्पष्ट है ॥३२३॥



तृतीय और

: ३ :

शका ५

प्रश्न था—द्रव्योंमें होनेवाली सभी पर्यायें नियत क्रमसे ही होती हैं या अनियत क्रमसे भी ?

प्रतिशका ३

इस प्रश्नके उत्तरमें आपने लिखा है कि 'द्रव्योंमें होनेवाली सभी पर्यायें नियत क्रमसे ही होती हैं।' इसीको आपने दूसरे शब्दोंमें ऐसा लिखा है कि 'सभी कार्य स्वकालके प्राप्त होनेपर ही होते हैं।' इसके समर्थनमें आपने आगमके निम्नलिखित प्रमाण भी उपस्थित किये हैं —

: १ :

अं अस्स अस्मि एसे लेण विहायेण अस्मि काकस्मि ।
 पाव विसेण विपद् अस्मि व अह व मरण वा ॥ १९१ ॥
 ए अस्स एस्मि ऐसे लेण विहायेण एस्मि काकस्मि ।
 ओ अक्कह पाछेहु हरो व अह विहिंदी वा ॥ १९२ ॥

—स्वामि कार्तिकेयपुष्पा

इन पावाओंका आपने यह क्या किया है—जिनका देवने जिस समय अथवा मरणको जिस चीज के जिस देशमें जिस दिक्के जिस कालमें नियत जाना है उसे उस चीजके उस देशमें उस दिक्के उस कालमें एक अथवा जिनसेहीक इनमेंसे कौन अकारणमान कर सकता है ? अर्थात् कोई अश्वयमान नहीं कर सकता है ।

: २ :

‘अथासुखं यदा येन यत्र पावच्छोभति वा ।

सुखाम्भसे यदा तेन तत्र शावच्छो भवम् ॥ २१-२३ ॥ —पद्मपुराण

इस पद्यका भी आपने यह अर्थ किया है कि—जिस चीजके द्वारा वहाँ पर जिस वक्तमें जिस कारणसे जिस परिमाणसे जो प्राप्तम्ब है उस चीजके द्वारा वहाँ पर उस वक्तमें उस कारणसे उस परिमाणमें वह नियमसे प्राप्त किया जाता है ।

: ३ :

आहंभ्यसन्नित्तमिच्छन्त्येवं हेतुत्वाच्चिच्छन्त्यवस्थित्या ।

अभीक्षरीं प्लुतहस्तिनात् सहाय्य कार्येच्छति साम्प्रदायि ॥ १३३ ॥

—स्ववस्तुश्री

इस पद्यका भी अर्थ आपने यह किया है—आपने (जिस देवने) यह ठीक ही कहा है कि हेतुइसमें उत्पन्न होनेवाला कार्य ही जिसका कारण है ऐसी वह प्रवृत्तिवत्ता आहंभ्यसन्नित्त है, यथाकि संसारी शरीरों ‘मैं इस कार्यको कर सकता हूँ’ इस प्रकारके अहंकारसे वीरित है वह इस (प्रवृत्तिवत्ता) के बिना अर्थात् सहसारी कारणोंकी मिलाकर भी वास्तविक उत्पन्न करनेमें समर्थ नहीं होता ॥ १३३ ॥

: ४ :

ओ आ ऐसी भीतरागने मा सो होसी बीरारे ।

अवहोमी कबहुँ व होसी काहे होत मर्षीरा है ॥—पंडितप्रवर जैबा अयवर्षात्माजी

इन प्रमाओंके आधारपर आपने अपना यह मत स्थिर कर दिया है कि भौतिक जिनैक अवस्थानों नेक आनी होनेके ताते निवारक है, इसलिये प्रत्येक अश्वयणी निकालवर्ती पर्वतीयों से लोक-पी पर्वत जिस वक्तमें हुई या होयी—यद् वात ऊर्ध्वं नाकून है । दूसरे अधिष्ठानता (होमहार) अटल रहा पड़ती है, इसलिये जिस वक्तमें जिसका जो कुछ होनेवाला है वह होता ही है और इन तत्त्व आना पडता है कि अत्येक अश्वयणी प्रत्येक पर्वतके उत्पन्न होनेवा समय निश्चित है । आपकी इन माय्यताके ऊपर ही हमें यदीपर विचार करना है ।

यह हम मानते हैं कि जिनेन्द्रदेवको केवलज्ञानके द्वारा प्रत्येक कार्यके उत्पन्न होनेका समय मालूम है। कारण कि केवलज्ञानमें विश्वके सम्पूर्ण पदार्थोंकी त्रिकालवर्ती समस्त पर्यायोंका केवलज्ञानी जीवोको युगपत् ज्ञान करानेकी सामर्थ्य जैन सस्कृतिद्वारा स्वीकार की गयी है। इसी आधारपर यह बात भी हम मानते हैं कि प्रत्येक कायकी उत्पत्ति उसी कालमें होती है जिस कालमें उसकी उम उत्पत्तिका होना केवलज्ञानी जीवके केवलज्ञानमें प्रतिभासित हो रहा है। परन्तु किसी भी कार्यकी उत्पत्ति जिस कालमें होती है उस कालमें वह इस आधारपर नहीं होती है कि उस कालमें उम कार्यकी उस उत्पत्तिका होना केवलज्ञानीके ज्ञानमें प्रतिभासित हो रहा है, क्योंकि वस्तुकी जिस कालमें जैसी अवस्था हो उस अवस्थाको जाननामात्र केवलज्ञानका कार्य है, उस कायका होना केवलज्ञानका कार्य नहीं है। स्वयं प० फूलचन्दजीने भी जैन तत्त्वमीमासाके केवलज्ञान स्वभावमीमासा प्रकरणमें इस बात को स्वीकार किया है। उन्होंने लिखा है कि—

केवलज्ञानको मन्त्र द्रव्यों और उनकी सद्य पर्यायोंको जाननेवाला मानकर भी क्रमवद् पर्यायोंकी सिद्धि मात्र केवलज्ञानके आलम्बनसे न करके कार्यकारण परम्पराको ध्यानमें रखकर ही की जानी चाहिये।

दूसरी बात यह है कि स्वामिकातिकेयानुप्रेक्षाकी उल्लिखित ३२१ और ३२२वीं गाथाओंमें 'जैण विहाणेण' और 'तेण विहाणेण' पदोंका पाठ, पद्यपुराणके उल्लिखित पद्यमें 'यतो' और 'ततो' पदोंका पाठ और स्वयंभूस्तोत्रके उल्लिखित पद्यमें 'हेतुद्वयाविष्कृतकार्यलिगा' पदका पाठ ये तीनों ही पाठ हमें कम-से-कम इस बातकी सूचना तो दे ही रहे हैं कि कार्य केवलज्ञानद्वारा ज्ञात कालमें उत्पन्न होते हुए भी अपने-अपने प्रतिनियत कारणोंसे ही उत्पन्न हुआ करते हैं। श्री प० फूलचन्दजी द्वारा जैन तत्त्वमीमासाके उल्लिखित कथनमें यह बात भी स्वीकार कर ली गई है कि 'क्रमवद् पर्यायोंकी सिद्धि कार्यकारणपरम्पराको ध्यानमें रखकर ही की जानी चाहिये।' और ऐसी हालतमें पंडितप्रवर भैया भगवतीदासजीके उल्लिखित पद्यका भी वही आशय लेना चाहिये जो श्री प० फूलचन्दजीको स्वीकार है। अर्थात् वीतराग (केवलज्ञानी)का ज्ञान कार्यकी उत्पत्तिमें कारण नहीं है।

इस तरह कार्योत्पत्तिके विषयमें आपके द्वारा उपयुक्त आगम प्रमाणोंको आधार बनाकर केवल ज्ञान स्वीकार किया जाना ही पर्याप्त नहीं है कि 'सभी कार्य स्वकालके प्राप्त होने पर ही होते हैं, किन्तु उक्त उन्ही आगम प्रमाणोंके आधार पर स्वकालके साथ कार्योत्पत्तिके अनुकूल कारणोंको भी ग्रहण कर आपके द्वारा यही स्वीकार किया जाना चाहिये कि सभी कार्य केवलज्ञान द्वारा ज्ञात कालमें होने पर भी अपने-अपने प्रतिनियत कारणोंसे ही उत्पन्न हुआ करते हैं, क्योंकि स्वामिकातिकेयानुप्रेक्षाकी उक्त ३२१ व ३२२ वीं गाथाओंमें जिस प्रकार यह बतलाया गया है कि जिनेन्द्र भगवानके ज्ञानमें कार्योत्पत्तिका स्वकाल प्रतिभासित होता है उसी प्रकार उन गाथाओंमें यह भी बतला दिया है कि जिनेन्द्र भगवानके ज्ञानमें प्रत्येक कायकी उत्पत्तिके प्रतिनियत कारण भी प्रतिभासित होते हैं। इस कथनका आशय यह है कि कोई भी कार्य जिस कालमें उत्पन्न होता है उस कालमें वह अपने प्रतिनियत कारणोंसे ही उत्पन्न होता है, अन्यथा नहीं।

यदि 'सभी कार्य स्वकालके प्राप्त होने पर ही होते हैं' इस कथनसे आपका यह अभिप्राय हो कि 'यद्यपि कार्य स्वकालमें अपने प्रतिनियत कारणोंके प्राप्त होने पर ही हुआ करते हैं। परन्तु चूँकि कार्यकी उत्पत्तिका काल आनेपर उसके अनुकूल कारणोंकी प्राप्ति नियमसे हो ही जाया करती है इसलिये सभी कार्य स्वकालके प्राप्त होने पर ही होते हैं' इस कथनमें स्वाभाविक रूपसे कार्योत्पत्तिके प्रतिनियत कारणोंका भी समावेश हो जाता है तो फिर हमारा आपसे यह कहना है कि उल्लिखित आगम प्रमाणोंके आधार पर

जिस प्रकार आप यह कहते हैं कि सभी कार्य स्वकायके प्राप्त होने पर ही होते हैं। सभी प्रकार कभी प्रमाणोंके आधार पर आपको ऐसा कहनेमें भी कोई आपत्ति नहीं होना चाहिए कि सभी कार्य अपने प्रतिनिधित्व कारकोंके प्राप्त होने पर ही हुआ करते हैं। और जिस प्रकार आप सभी नाम स्वकायके प्राप्त होने पर ही होते हैं। इस बचनमें कार्योत्पत्तिके अनुकूल कारणोंका समावेश कर लेना चाहते हैं। सभी प्रकार 'सभी कार्य अपने प्रतिनिधित्व कारकोंके प्राप्त होने पर ही होते हैं' ऐसा बचन करके हममें स्वकायका समावेश करनेमें भी आपको कोई आपत्ति नहीं होना चाहिये।

एक यह भी बात है कि स्वामी समस्तप्रपञ्चके स्वर्गमूलकोषके पक्ष 'अक्षरप्रतिमविविधव्यवस्था' इत्यादिमें पण्डित मकरन्दप्रसाद पदका अर्थ आप इस आधारमें करते हैं कि अन्तरंग और बहिरंग हेतुओंको उनके लक्ष्योत्तर बनाना पड़ता है, परन्तु ऐसा अर्थ 'अक्षरप्रतिम' पदका नहीं है। अर्थात् 'अक्षरप्रतिम' पदका अर्थ अक्षर-समन्वित नहीं है। इस वजहसे स्वामी समस्तप्रपञ्च यह वचनप्रमाण चाहते हैं कि जिस कर्मके उत्पन्न होनेके अनुकूल व्यवस्थितता हीमें कार्य नहीं उत्पन्न होना यह नहीं ही सचता है कि कोई भी प्राणी किसी वस्तुमें ऐसा कार्य उत्पन्न करे जिसकी व्यवस्थितता वस्तुमें स्वभावतः विद्यमान नहीं है केवल ऐसी व्यवस्थितता कार्यरूप सभी परिणत हीमें जब उस व्यवस्थितताके अनुकूल अन्तरंग और बहिरंग हेतु प्राप्त होते हैं और तब अन्तरंग तथा बहिरंग हेतुओंका प्राप्त उत्पन्न कार्यमें ही हम जान लेते हैं कि अनुकूल वस्तुमें पूर्णतः अनुकूल कार्यके अनुकूल व्यवस्थितता भी सभी यह कार्य हो सचता है। इस तरह हमका अभिप्राय यह होता है कि जिस प्रकार वस्तुमें स्वभावतः रहनेवाली व्यवस्थितता अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रखती है। इसी प्रकार समस्तप्रपञ्च अन्तरंग और बहिरंग हेतु भी अपना स्वतन्त्र ही अस्तित्व रखते हैं और जब वे कारण वस्तुमें रहनेवाली व्यवस्थितताके अनुकूल अपना आधार करते हैं तब उस व्यवस्थितताके अनुकूल कार्य उत्पन्न हो जाता है। कृपया यह स्मरण कीजिये कि व्यवस्थितताका अर्थ वस्तुमें विद्यमान कार्योत्पत्तिकी आधारभूत स्वतन्त्रता बोधता है और अन्तरङ्ग हेतुका अर्थ अक्षरप्रतिमविविध पञ्च पर्यायव्यवस्था बहिरंग हेतुका अर्थ विविधकारण है।

इस तरह जब कभी हमने जो मत विचारणीय हो जाते हैं—एक तो यह कि अपने प्रतिनिधित्व कारकोंके कार्य जिस कारणसे उत्पन्न होता है उसे ही कार्यका प्रधान कारण माना जाय और दूसरा यह कि कर्म जब भी होता है अपने प्रतिनिधित्व कारणोंसे ही होता है और जिस कर्ममें वह उत्पन्न होता है वही उसका स्वकारण कहलाता है। इसलिए कार्यके आधारभूत अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग दोनों हेतुओंको ही कार्यका प्रधान कारण माना जाय।

पूर्वक आपका सिद्धान्त कार्योत्पत्तिके स्वकायकी अर्थात् जिस वस्तुमें कार्य उत्पन्न होता है उस कारणको प्रधान कारण माननेका है अर्थात् आप कहना चाहते हैं कि कार्योत्पत्तिकी नाक या चालनेवाली कार्योत्पत्ति हुआ करती है। और हमारा सिद्धान्त कारणोंको तो कार्योत्पत्तिमें प्रधानता नहीं देता है किन्तु यदि कार्य केवल अन्तरंग हेतु उपस्थान-कारणसे उत्पन्न होनेवाला हो तो वही अन्तरङ्ग हेतुको ही प्रधानता देता है और यदि यदि अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग (उपस्थान और निमित्त) दोनों कारणोंसे उत्पन्न होनेवाला हो तो वही उपस्थान और निमित्त दोनोंको ही प्रधानता देता है। अर्थात् कार्योत्पत्ति तो अपने प्रतिनिधित्व कारणोंसे ही होती है केवल जिस कारण वह होती है वही उसका स्वकारण कहलाने लगता है।

आपका अपने सिद्धान्तको मान्य करनेमें तर्क यह है या जो सचता है कि कारणके बिना वैज्ञानिक समझ है अपनी ही प्रत्येक वस्तुकी पर्यायीको उत्पत्ति निश्चित होती है, कारणके वैज्ञानिक सम्बन्धि अधिक

किसी भी वस्तुकी पर्यायोंकी उत्पत्ति होना अगम्य है और चूँकि केवलज्ञानमें प्रत्येक वस्तुकी प्रत्येक समयवर्ती पर्याय प्रकाशित हो रही है अतः यह निश्चित हो जाता है कि प्रत्येक वस्तुकी प्रत्येक पर्याय अपने-अपने नियत कालमें ही उत्पन्न होगी। जिस समयमें कार्यभूत वस्तुकी एक नियत पर्याय होगी उस समयमें निमित्त कारणभूत वस्तुकी भी कार्यके अनुकूल दिग्गत होई एक नियत पर्याय होगी। इस तरह एक वस्तुकी कार्यरूप पर्यायके साथ दृश्यमान अनुकूलताके आधारपर निमित्तभूत वस्तुमें कारणताका आरोप किया जाता है और चूँकि कार्यभूत वस्तुकी कार्यरूप पर्यायमें अव्यवहित पूर्वक्षणवर्ती पर्यायके बाद ही वह कार्यरूप पर्याय निष्पन्न होता है, अतः उसे उसे उसका वास्तविक कारण, प्रधान कारण अथवा उपादान कारण कहा जाता है। इस तरह कार्य अपने नियत कालमें ही उत्पन्न होता है यह सिद्धान्त स्थिर हो जाता है और प्रत्येक वस्तुकी पर्यायें नियतक्रमसे ही उत्पन्न होती हैं नियत क्रमसे नहीं इस सिद्धान्तकी भी पुष्टि हो जाती है। यह आपको मान्यता है। अब हम विषय पर विचार किया जाता है —

उल्लिखित जो सिद्धान्त आपका है वह यद्यपि कालके त्रैकालिक समयों तथा स्वतन्त्र परिणामन-शील प्रत्येक वस्तुकी त्रैकालिक पर्यायों और उनका प्रत्येक क्षणमें युगपत् प्रतिभाग करनेवाले केवलज्ञानके परस्पर सम्बन्धकी व्यवस्था पर आधारित है। परन्तु यहाँ यह एक प्रश्न उपस्थित होता है कि क्या इतनी मान्यतामें श्रुतज्ञानी जीवोंकी समस्त समस्याएँ हल हो सकती हैं? यदि इस प्रश्नका उत्तर आप हाँ में देते हैं तो तो हमें कहना पड़ेगा कि आप अपने अनुभव, प्रत्यक्ष और तर्कका ही अपलाप कर देना चाहते हैं, क्योंकि प्रत्येक समागी प्राणीके सामने उसके जीवनकी तथा जन्म-मरण, सुख दुःख, मसार परिश्रमण एवं भुक्ति-सम्बन्धी असंख्य समस्याएँ उपस्थित हैं जिनका समाधान केवल आपके द्वारा मान्य सिद्धान्तसे नहीं हो सकता है।

प्रत्येक प्राणीके सामने यह प्रश्न है कि जिस पर्यायमें वह विद्यमान है, वह क्यों? सुखी हो रहा है तो क्यों? वह कभी दुःखी होता है तो क्यों?, भिन्न-भिन्न विलक्षण पर्यायोंको धारण करता है तो क्यों? एक ही पर्यायमें कभी राजा होता है तो क्यों?, रक्त होता है तो क्यों? स्वर्गमें जाता है तो क्यों? नरकमें जाता है तो क्यों? भिन्न-भिन्न प्रकारके प्राणी जो दृष्टिगोचर हो रहे हैं तो ये सब क्यों अच्छी और बुरी हालतों में नजर आ रहे हैं? क्यों अच्छे और बुरे कृत्य दृष्टिगोचर हो रहे हैं? क्यों जीवनमें धर्म और अधर्मका विश्लेषण किया जाता है?, विविध सस्कृतियोंका प्रादुर्भाव क्यों हुआ, नाना प्रकारके दाशनिक सिद्धान्त क्यों प्रकाशमें आये? पुद्गलके विलक्षण विलक्षण विविध रूप देखनेको मिलते हैं तो ये सब क्यों हैं? क्यों विविध प्रकारकी वैज्ञानिक खोजें हो रही हैं? सामाजिक, राष्ट्रीय, और धार्मिक संस्थाओंका निर्माण क्यों हुआ? क्यों इनकी आचार पद्धतियाँ कायम की गयीं? क्यों आप अपने सिद्धान्त या दृष्टिकोणके प्रचारमें लगे हुए हैं? आदि आदि।

इस तरह जो असंख्य प्रश्न प्रत्येक व्यक्तिके सामने उभरे हुए दिखाई देते हैं इनका समाधान आपके पास क्या यही है? कि केवलज्ञानमें यही झलका है कि अमूर्त वस्तुकी अमूर्त समयमें अमूर्त पर्याय ही होना था—यशवत विश्वकी समस्त प्रक्रिया चल रही है, चलती आयी है और चलती जायगी। यदि केवल यह समाधान आपके पास है और इसे आप युक्तियुक्त या आगमसम्मत मानते हैं तो आप आवश्यकता या इच्छाके अनुकूल कार्य करनेकी अपनी सचेष्ट बुद्धि को समाप्त कीजिये, अपने सिद्धान्त या दृष्टिकोणके प्रचारमें जोड़-तोड़का बधा भी समाप्त कीजिये। इतना आपके कह देनेसे कार्य चलनेवाला नहीं है कि आप भी सब कुछ यंत्रकी नाई हो करते जा रहे हैं, क्योंकि आप सचेतन हैं, ज्ञानी हैं, हृदय आपके पास है। उसका

आप उपयोग करते हैं। मस्तिष्क आपने पास है, उसका भी उपयोग आप करते हैं। शरीर आपके पास है उसका भी उपयोग आप करते हैं। इन्द्रियाँ आपके पास हैं उनका भी उपयोग आप करते हैं। बाह्य साधन सामग्रीकी जोड़-तोड़ भी आप बिठकाते हैं। आपके हाथ यह सब किया जाना मानकी माध्य निष्पत्तियों विस्तृत विपरीत है। जो सिद्धान्त आपने माध्य निष्ठा है, उससे अनुसार तो वेबल ज्ञाना और बुद्ध ही आपके बने रहना चाहिये और वह भी मगते नहीं मस्तिष्कमें नहीं इन्द्रियोमें नहीं क्योंकि आप मगते मस्तिष्कमें अबका इन्द्रियोमें। यतना जान करते हैं वह तो पराधित ही है। इसलिये हम ज्ञानमें अब तक पराधितता है तब तक आप पराधितके मात ज्ञाना और बुद्ध नहीं बने रह सकते हैं और अब तक आप ज्ञाना-बुद्धा मान नहीं बन जाते तब तक निष्कियतामें आप रम नहीं सकते। इसी तरह अब तक आप निष्कियतामें नहीं रम जाते तब तक वायचारण पद्धतिकी अपेक्षा करके यह नहीं कह सकते हैं कि सभी कार्य स्वकायमें ही होते हैं या यह भी नहीं कह सकते कि 'इन्द्रियोकी समस्त पर्यायें निष्कयकमें ही होती हैं। और फिर आप उनकी उक्त मीमांसा अवस्थाओंमें भी सभी कार्य स्वकायमें ही होते हैं या 'इन्द्रियोकी समस्त पर्यायें निष्कयकमें ही होती हैं' अबका कार्यकी उत्पत्तिके वाक्य विमिश्र कारण हाजिर रहते हैं परन्तु कार्यमें उनका कुछ उपयोग नहीं होता जाति माध्यवाओंकी स्वीकार करते हैं तो फिर इन्हें कमजोर करि आत्म इन्द्रियों अनुसार निमित्तवाचक्य निष्पत्तियोंके प्रतिनिधित्व और कुछ नहीं कहा जा सकता है।

अब आप यह कहें कि स्वामिवाचिण्यानुप्रवाची पाथा ३२१ और पाथा ३२२ में तो हमी कार्य स्वकायमें ही होते हैं' या 'इन्द्रियोकी सभी पर्यायें निष्कयकमें ही होती हैं' इन सिद्धान्तोंकी ही अन्तिम निष्ठा क्या है और इन दोनों वाक्योंके अन्तर पाथा ३२३ द्वारा यह बताया गया है कि इन सिद्धान्तोंकी माननेवाला ही कुछ सम्मिश्रित है।

तो इसके उत्तरमें हमारा जवाब यह है कि तीन संस्कृतिके वाक्य इन्द्रियों कार्योत्पत्तिके विषयमें सुत-ज्ञानी बीबीके किये दो प्रकारके विवेचना की गयी है—एक तो केवलज्ञानके विषयकी अपेक्षा अज्ञा वृत्तियों और दूसरी सुतज्ञानके विषयकी अपेक्षा वस्तुस्थिति है। 'अ अस्त अस्मि हेरे' इत्यादि वाक्य वाक्योंमें वृत्तियों उत्पत्तिके उपलब्धि होती है। इसके अलावा कर्मके स्वप्रत्यय और स्व-परप्रत्यय धेर करके कार्यकारण-साधपद्धतिवा दो तीन संस्कृतिके वाक्य इन्द्रियों विस्तारसे विवेचन पाया जाता है वह सब सुतज्ञानके विषयकी अपेक्षा वस्तुस्थिति वृत्तियों ही निष्ठा गया है।

यह सब विवेचन सुतज्ञानी बीबीके किये गयी किया गया है? इसका कारण यह है कि सुतज्ञानी बीब वैदिकज्ञानी बीबीकी अपेक्षा विस्तृत विषय रक्षामें विद्यमान रह रहे हैं अर्थात् वैदिकज्ञानी बीब वहाँ कुतर्क है वहाँ सुतज्ञानियोंके सामने हमेशा हस्तों (कार्यों) के करनीकी समस्या खड़ी ही रहती है, वहीं वैदिकज्ञानी बीब प्रत्येक वस्तुके और उनके प्रत्येक क्षणमें होनेवाले व्यापारोंके वेबल ज्ञाना बुद्धा मान बनकर रह रहे हैं वहाँ कार्योत्पत्तिके लिए सुतज्ञानी बीबीको अपनी मीमांसा हाथोंमें अनुभवमें मानेवाली जोड़-तोड़ सिद्धान्तोंकी आवश्यकता है। अतः सुतज्ञानियोंके किये कार्योत्पत्तिकी कार्यकारणमात्र पद्धतिके अग्रगण्ये विषय कोई बात ही नहीं रह जाता है।

इसका अन्तिमार्थ यह हुआ कि यदि वैदिकज्ञानके विषयकी अपेक्षासे विचार किया जाए तो वैदिक-ज्ञानमें सभी कार्य अपने प्रतिनिधित्व कारणोंसे स्वकायमें उत्पन्न होती हुए वाक्य रहें हैं और सुतज्ञानके विषयकी अपेक्षासे विचार किया जाए तो सभी कार्य स्वप्रत्यय और स्व-परप्रत्यय होनेके कारण यथापीय वैदिक ज्ञानकारणमें अबका उपादान और निमित्तक्य दोनों कारणोंसे ही उत्पन्न होते हुए अनुभवमें आ रहे हैं। यदि

श्रुतज्ञानी जीवको केवलज्ञानका विषय केवल आस्थाका है, अतः उस पर केवल आस्था रखनेका ही उसे उपदेश दिया गया है। और केवल ऐसी आस्था रखना श्रुतज्ञानी जीवोंके लिये उपयोगी नहीं हो सकता है, अतः उनके लिये कार्यकारणभाव पद्धतिको अपनानेका भी उपदेश दिया गया है। इसलिये जिसने कार्योपत्तिके लिये कार्यकारणभाव पद्धतिके मार्गको समाप्त करनेका प्रयत्न किया वह नियतिवादी एकान्त मिथ्यादृष्टि ही हो जायगा। अतः केवलज्ञानीने जैसा देखा है वैसा ही कार्य होगा इस पर श्रद्धा करना प्रत्येक श्रुतज्ञानी जीवका कर्तव्य है। कारण कि इस तरहकी श्रद्धा करनेसे अपने पुरुषार्थद्वारा होनेवाले कार्यकी सकलतासे उसके अन्तःकरणमें अहंकार पैदा नहीं होगा और असफलता मिलनेपर कभी दुःख पैदा नहीं होगा। लेकिन अपनी उक्त प्रकारकी श्रद्धाके आधारपर यदि वह श्रुतज्ञानी जीव पुद्गलार्थहीन और कृतघ्न होकर पथभ्रष्ट हो गया तो फिर इन मिथ्यात्वके प्रभावसे उसका अन्तःसारमें परिभ्रमण होनेके निमित्त और क्या हो सकता है? इस प्रकार श्रुतज्ञानकी अपेक्षा प्रत्येक वस्तुकी कोई पर्यायि—तो नियतक्रमसे ही होती है और प्रत्येक वस्तुकी कोई पर्यायि अनियतक्रमसे भी होती है। इस तरह 'द्रव्योंमें होनेवाली सभी पर्यायि नियतक्रमसे ही हैं अनियतक्रमसे नहीं' आपका यह सिद्धान्त आगमसम्मत नहीं और यह है तो आप कह नहीं सकते कि श्रुतज्ञान प्रमाण नहीं है, अतः आपके सिद्धान्तपर हमारे लिये विचार करना आवश्यक हो गया है।

सामान्यरूपसे सर्वत्र क्रम शब्दका प्रयोग कालिक सम्बन्धके आधारपर हुआ करता है। प्रकृतमें भी क्रम शब्दका प्रयोग पर्यायिके कालिक सम्बन्धको ही प्रगट करनेवाला है, अतः उसका अर्थ यहाँपर योगपद्यका विरोधी 'एकके बाद एक' ही ग्रहण करना चाहिये।

इस कथनका निष्कर्ष यह है कि पर्यायि एकके बाद एक रूपमें क्रमवर्ती हो हुआ करती है। वे न तो कभी एक साथ रहती हैं और न उनकी उत्पत्ति ही कभी एक साथ होती है। पर्यायि शब्दका अर्थ भी परिणमन होता है, इसलिये पर्यायि स्वभावतः एकके बाद एक रूपमें क्रमवर्ती अथवा क्रमसे उत्पन्न होनेवाली सिद्ध होती है।

प्रत्येक वस्तुमें तीन रूप देखनेको मिलते हैं—आकृति, प्रकृति और इन दोनोंमें होनेवाली विकृति अर्थात् परिणमन। इनमेंसे आकृति प्रदेश रचनाके रूपमें द्रव्यात्मक हुआ करती है, प्रकृति वस्तुके स्वतः सिद्ध स्वभावके रूपमें गुणात्मक हुआ करती है और विकृति आकृति तथा प्रकृति इन दोनोंमें होनेवाले परिणमनके रूपमें पर्यायित्मक हुआ करती है। यह पर्यायि यदि आकृतिमें होनेवाले परिणमनसे उत्पन्न हुई हो तो द्रव्य-पर्यायि कहलाती है और यदि प्रकृतिमें होनेवाले परिणमनसे उत्पन्न हुई हो तो गुणपर्यायि कहलाती है। इन दोनों ही प्रकारकी पर्यायिका विभाजन यथायोग्य कालके अखण्ड एक समय और नाना समयोंके उत्तरोत्तर वृद्धिको प्राग् समूहभूत आवली, घड़ी, घटा, दिन, सप्ताह, पक्ष, मास, वर्ष आदिके आधारपर हुआ करता है अर्थात् किन्हीं-किन्हीं पर्यायिकोंका विभाजन एक-एक समयके आधारपर हुआ करता है। जैसे वस्तुकी सम्पूर्ण अर्थपर्यायि अथवा अगुणलघुगुणकी पद्गुण-हानिवृद्धिरूपा पर्यायि आदि। इनो प्रकार किन्हीं-किन्हीं पर्यायिकोंका विभाजन आवली आदि नाना समयोंके समूहोंके आधारपर हुआ करता है। जैसे घट-निर्माणके लिये मिट्टीकी कम-से-कम एक अन्तर्गुह्यवर्ती पिंडपर्यायिके बाद होनेवाली स्यास पर्यायि तथा कमसे कम एक अन्तर्गुह्यवर्ती इस स्यासपर्यायिके बाद होनेवाली कोण पर्यायि आदि एवं जीवकी मनुष्य पर्यायिके बाद होनेवाली देव, मनुष्य, तिर्यक्, नारक आदि कोई भी पर्यायि आदि।

वस्तु द्रव्यात्मक रूपसे एक होनेपर भी उसमें नाना गुणोंका पाया जाना सम्भव है। जैसे जीवमें स्थूलरूपसे ज्ञान और दर्शनरूप तथा पुद्गलरूपसे वण, रस, गंध और स्पन्दरूप नाना गुणोंका एक साथ सद्भाव

पाया जाता है। इस तरह एक ही वस्तुमें एक ही साथ नाया पुनोका समूह पाया जानेके सम्बन्ध पुनोको अपनी-अपनी एक-एक पर्यायके रूपमें यद्यपि भावा पर्यायोका भी उस वस्तुमें एक साथ समूह सिद्ध होता है, परन्तु एक पुनोकी नाया पर्यायोका एक ही साथ एक वस्तुमें समूह रहना असम्भव होनेके कारण अपनी वृत्ति या उत्पत्तिमें शीघ्रपच सिद्ध न होकर कम ही सिद्ध होता है। इसी प्रकारके कमकी व्यवस्था वस्तुकी द्रव्यपर्यायोके नियममें भी जान देना चाहिये।

वस्तुकी उक्त द्रव्यपर्यायो और पुनपर्यायोकी वृत्ति या उत्पत्तिका जो वह एक के बाद एक का क्रम है उसमें धुत्तज्ञानभी दृष्टिसे तब पर्यायोके नियमपने और अनिवार्यपने कम दोषों की प्रकारकी अनुभवपूर्ण स्थिति बचासम्बन्ध जैन संस्कृति द्वारा माध्य की गयी है अर्थात् वस्तुकी बहुवचसी पर्यायोमें तो समूह पर्यायके बाद समूह पर्याय—इस प्रकार निवृत्तक्रम ही रहा करता है। और उक्तकी बहुवचसी पर्यायोमें एकके बाद एकस्य सिद्ध क्रम ही रहता करता है निवृत्तक्रम नहीं। जैसे बीसवीं क्रम पर्यायके बाद द्वादश साल माया और सोन कम पर्यायोमें से सदा-समय कोई भी एक पर्याय हो सकती है। इसी प्रकार मायावि पर्यायके बाद भी उक्त चारो पर्यायोमेंसे कोई भी एक पर्याय हो सकती है नियत कोई एक पर्याय नहीं। इसी प्रकारकी व्यवस्था सदा-समय समुच्च्य तिर्यक देव और नारक पर्यायोके बारेमें भी समझना चाहिये। इन सब पर्यायोमें 'एकके बाद एक' रूप क्रम तो रहता है परन्तु निवृत्तक्रम नहीं रहता। इसकी बात यहस्थ है कि मुक्तिरूप पर्याय केवल समुच्च्य पर्यायके बाद ही हुआ करता है और नारक तथा देव पर्यायके बाद सिद्ध तिर्यक अवस्था समुच्च्य पर्याय ही हुआ करता है और किसी-किसी नारक पर्यायसे सिद्ध तिर्यक पर्याय तथा किसी-किसी देव पर्यायसे केवल समुच्च्य पर्याय ही हुआ करता है। कोई समुच्च्य पर्याय भी ऐसी होती है जिसके बाद केवल समुच्च्य या देव पर्याय और कोई-कोई समुच्च्य पर्यायसे केवल देव पर्याय ही सम्भव होती है तिर्यक पर्यायके बाद भी क्रमशः क्रमशः अपने क्रमकी ऐसी ही व्यवस्था है। इस तरह नियतक्रम और केवलक्रम (अनिवृत्तक्रम) पर्यायोमें सदाशाय्य समझना चाहिये।

मिट्टीकी निम्न स्थाव कोष नुसुक्त और षट् रूप पर्यायोमें है प्रथम तो सदासमय निम्न पर्यायका इस निम्न पर्यायके बाद ही स्थान पर्यायका इस स्थाव पर्यायके बाद ही कोष पर्यायका इस कोम पर्यायके बाद ही नुसुक्त पर्यायका और इन नुसुक्त पर्यायके बाद ही षट् पर्यायका होना सम्भव है अतः इन पर्यायोमें इस तरह नियत क्रम जानना चाहिये। जैसे मिट्टी निम्न कम तो सकती है परन्तु नहीं भी बने। इसी तरह निम्न स्थान कम तो सचता है परन्तु नहीं भी बने स्थाव कोष कम तो सचता है परन्तु न भी बने कोष नुसुक्त कम तो सचता है परन्तु न भी बने और नुसुक्त षट् कम तो सचता है परन्तु न भी बने।

वस्तुमें पायी जानेवाली सभी द्रव्यपर्याय तो स्वराप्रत्यय ही हुआ करता है ऐतिहासिक पुनपर्यायोको दो भागोंमें विभक्त किया जा सकता है—एक तो स्वप्रत्यय पर्यायोका विभाग और दूसरा स्वराप्रत्यय पर्यायोका विभाग। इसमेंसे वस्तुके निर्दिष्ट करने की वस्तुपर होनेवाली पर्याय स्वप्रत्यय पर्याय कहलाती है और वस्तुके अपने बलके साथ-साथ दूसरी एक वस्तु तथा अन्य वस्तुकोका एक पाकर होनेवाली पर्याय स्वरा प्रत्यय पर्याय कहलाती है।

इन स्वप्रत्यय और स्वराप्रत्यय दोनों प्रकारकी पर्यायोमेंसे जिनकी स्वप्रत्यय पर्याय वस्तुमें हुआ जाती है वे सब नियत क्रमसे ही हुआ करता है। ऐसी पर्याय वस्तुमें अनुसन्धनुनिके आधारपर होनेवाली बदरवान गतिन हाति-मुक्ति के कर्म जैन धर्मज्ञान द्वारा माध्य भी गयी है। अर्थात् वस्तुके अनुसन्धनुनिके अविवारणी प्रतिपक्षोंमें ज्ञान भावहाति अनवज्ञान भावहाति सत्त्वज्ञान भावहाति सत्त्वज्ञान भावहाति अर्थात् ज्ञान

हानि और अन त गुणहानि, इस तरह नियत क्रमसे होनेवाली हानिकी प्रक्रिया तथा इसके समाप्त होनेपर अनन्त भागवृद्धि, असह्यात भागवृद्धि, सह्यात भागवृद्धि, सह्यात गुणवृद्धि, असह्यात गुणवृद्धि और अनन्त-गुणवृद्धि—इस तरह नियतक्रमसे होनेवाली वृद्धिकी प्रक्रिया—ये दोनों ही प्रकारकी प्रक्रियायें अमुकके वाद अमुकके रूपमें वस्तुमें अनादि कालसे चालू हैं और अनन्त कालतक इसी तरह चालू रहनेवाली हैं। इसलिए यह कहा जा सकता है कि वस्तुमें होनेवाली सभी स्वप्रत्यय पर्यायों नियत क्रमसे ही हुआ करती हैं।

वस्तुमें होनेवाली स्वपरप्रत्यय पर्यायोंके विषयमें यथासम्भव नियतक्रम और अनियतक्रम दोनों ही तरहकी प्रक्रियायें यन्त्रि जैन सस्कृति द्वारा मान्य की गयी हैं परन्तु आप इन स्वपरप्रत्यय पर्यायोंके विषयमें भी स्वप्रत्यय पर्यायोंकी तरह नियतक्रम ही मान लेना चाहते हैं, जिससे यह विषय विवादपूर्ण बन गया है। यद्यपि इस पत्रकमें हमें मुख्य रूपसे पर्यायोंके नियतक्रम और अनियतक्रमपर आगमकी स्थितिको प्रगट करना है, परन्तु आपने अपने द्वितीय पत्रकमें स्वामिकांतिकेयानुप्रेक्षाकी 'एव जो णिच्छयदो' इत्यादि ३२३ वीं गायत्री जिस टीकाको अपने 'द्रव्योमें होनेवाली सभी पर्यायों नियतक्रमसे ही होती है' इस पक्षकी पुष्टिमें उद्धृत किया है उस टीकामें उद्धृत 'त्रैकाल्य द्रव्यपट्क' इत्यादि पद्य प्रकृत विषयकी मर्यादाके बाहर होते हुए भी आपने उसका उपयोग अपने पक्षकी पुष्टिके लिए करनेका प्रयत्न किया है जो—मालूम पड़ता है—कि प्रकृत प्रश्नके महत्त्वको पाठकोंकी दृष्टिमें कम करनेके उद्देश्यसे ही आपने किया है, इसलिए उक्त पद्यमें निर्दिष्ट विषयोंमें हमारी आगमअनुकूल दृष्टि क्या है? इसे सबप्रथम हम यहाँपर स्पष्ट कर देना चाहते हैं।

हम स्वयं 'त्रैकाल्य द्रव्यपट्क' इत्यादि पद्यमें प्रतिपादित विषयको सत्य मानते हैं और उसपर आस्था रखते हैं, लेकिन इस पद्यमें प्रतिपादित विषयोंकी अपने ढंगकी ऐकान्तिक नियतताके समर्थनमें वस्तुकी स्वपरप्रत्यय परिणमनोंमें पायी जानेवाली अपने ढंगकी कुत्रचित् ऐकान्तिक नियतता, और कुत्रचित् कथचित् नियतता तथा कथचित् अनियतताका निषेध करना बुद्धिगम्य नहीं माना जा सकता है।

वात वास्तवमें यह है कि भूत, वर्तमान और भविष्यत् ये तीन काल, जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये छह द्रव्य, जीव, अजीव, आस्रव, वन्ध, सबर, निर्जरा, मोक्ष, पुण्य और पाप ये नव पदार्थ, पाँच स्यावर और एक त्रस ये छह कायिक जीव, कृष्ण, नील, कापोत, पीत, पद्म और शुक्ल ये छह लेश्यायें, पाँच अस्तिकाय, पाँच व्रत, पाँच समिति, पाँच गति, पाँच ज्ञान और पाँच चारित्र इन सबकी व्यवस्थाको भगवान् अरहन्त देवने मोक्ष प्राप्तिके लिए कारणरूपसे प्रतिपादित किया है जो कि असदिग्ध रूपसे सर्वमान्य व्यवस्था है, लेकिन इसमें पर्यायोंके नियतक्रम या अनियतक्रमसे क्या सम्बन्ध है? यह आप जानें। फिर भी इससे हमारे सामने नियतता और अनियतताका विशद अर्थ करनेकी समस्या अवश्य खड़ी हो गयी है, अतः यहाँपर प्रसंगवश कहीं किस ढंगकी नियतता और अनियतताकी स्थान प्राप्त है इसे कुछ उदाहरणों द्वारा हम स्पष्ट कर देना चाहते हैं।

हम मानते हैं कि विश्वमें विद्यमान वस्तुओंके जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये छह प्रकार नियत हैं अर्थात् निश्चित हैं। यह भी नियत है कि इन छह प्रकारोंमेंसे जीवनामकी वस्तुएँ भी अनन्तानन्त हैं, पुद्गल नामकी वस्तुएँ भी अनन्तानन्त हैं, धर्म, अधर्म आकाश ये तीनों वस्तुएँ एक एक ही हैं तथा काल नामकी वस्तुएँ असंख्य हैं।

धर्म, अधर्म, आकाश और सम्पूर्ण काल ये सभी वस्तुएँ अपनी-अपनी आकृति (प्रवेश रचना) की अपेक्षा नियत हैं अर्थात् इनकी आकृतिमें कभी बदलाव नहीं होता। ऐसा ही नियतपना मुक्त जीवोंका तथा स्वतन्त्र स्थितिको प्राप्त पुद्गल परमाणुओंकी आकृति (प्रदेश रचना) में भी विद्यमान है, लेकिन

आगममें नियम रूपसे बतला दी गयी है। प्रदेशों (वस्तुके सबसे छोटे अंशों) की मात्रा नियत होनेसे ही धर्म, अवर्ग और प्रत्येक जीवकी समान असंख्यात प्रदेशात्मकता तथा आकाशकी अनन्त प्रदेशात्मकता नियत है।

ऊपर, नीचे अथवा तिर्यक्—कैसा भी गमन क्यों न किया जावे, वह गमन नियत रूपसे आकाशके एक प्रदेशसे अव्यवहित दूसरे प्रदेशकी स्पर्श करते हुए ही आगेको होता है। पुद्गल परमाणु जो एक समयमें ही चौदह राज गमन कर जाता है—भी अपने गमनके मागमें पड़े हुए आकाशके असंख्यात प्रदेशोंको एक एक प्रदेशके नियमसे स्पर्श करता हुआ ही गमन करता है। प्रत्येक वस्तुका अपना अपना स्वभाव नियत ही रहता है अर्थात् एक द्रव्यका स्वभाव कभी अन्य द्रव्यका स्वभाव नहीं बन जाता है। ज्ञानका स्वभाव नियत होनेसे केवलज्ञानका स्वभाव भी स्व और परको जानना नियत है। इस तरह वह अपनी सामर्थ्यसे सतत विश्वके सम्पूर्ण पदार्थोंको उनकी त्रैकालिक पर्यायों सहित युगपत् जानता है तथा समय समयके विभागपूर्वक जानता है— ऐसा भी नियत है, परन्तु वह कितने और पदार्थोंको भी जाननेकी क्षमता रखता है यह नियत नहीं है, क्योंकि लोक और अलोकको मिलाकर जितने सम्पूर्ण अनन्तानन्त पदार्थोंको और उनकी जितनी सम्पूर्ण अनन्तातन्त पर्यायोंको केवलज्ञान जानता है उनसे भी अनन्तगुणें पदार्थों और उनकी अनन्तानन्त पर्यायोंको जाननेकी क्षमता केवलज्ञान अपनेमें रखता है। अर्थात् केवलज्ञानके अदर जाननेकी शक्ति असीम है। स्वयं प० फूलचन्दजीने भी अपनी जैनतत्त्वमीमाणाके 'केवलज्ञानस्वभावमीमाणा' प्रकरणमें यही बात लिखी है जो निम्न प्रकार है। —

लोक में ऐसा कोई पदार्थ नहीं है जो केवलज्ञानके विषयके वाऽर है। उसका साहाय्य अपरिमित है। लोक और अलोकके जितने पदार्थ और उनकी पर्याय हैं उनसे भी अनन्तगुणें पदार्थ और उनकी पर्याय यदि हों तो उन्हें भी उसमें जाननेकी सामर्थ्य है।

योगीन्द्रदेव विरचित परमात्मप्रकाशमें भी बतलाया है—

येयामावे वित्तिल जिम थक्कड णाणु बलेवि ।

सुक्कहं जसु पय विविजउ परम - महाउ भगेवि ॥४७॥

इसका अर्थ संस्कृत टीकाके आधार पर यह है कि जिस तरह बेल बड़ी तरु चढ़ती है जहां तक मड़पका सहारा है। इसका अर्थ यह नहीं है कि आगे चढ़ने की योग्यता यहाँ बेरुमे नहीं है उसी प्रकार भूत जीवा का ज्ञान वही तक फैलता है जहाँ तक ज्ञेय पदार्थ होते हैं। ऐसा नहीं समझना चाहिए कि उनके ज्ञानमें आगे जाननेकी शक्ति नहीं है। अर्थात् शक्ति तो केवलज्ञानकी पदार्थोंको जाननेकी असीम है, परन्तु जितने ज्ञेय पदार्थ विद्यमान हैं केवल उनको ही इसलिये जानता है कि विद्यमान पदार्थोंमें अतिरिक्त पदार्थोंका विश्वमें अभाव ही पाया जाता है।

इसी प्रकार पदार्थोंकी अवगाहित करना (अपने अन्दर समा लेना) आकाशका स्वभाव नियत है, अतः विश्वके समस्त पदार्थोंको वह अपनेमें अवगाहित कर रहा है—ऐसा भी नियत है, परन्तु जितने और पदार्थोंको अवगाहित करनेकी क्षमता आकाशमें विद्यमान है यह नियत नहीं है, क्योंकि विद्यमान जितने सम्पूर्ण पदार्थ हैं उनसे भी अनन्तगुणें पदार्थ यदि हों तो आकाश उन्हें भी अपने अदर अवगाहित करनेकी क्षमता रखता है। नियतपने और अनियतपनेकी यही व्यवस्था धर्म, अवर्ग और दाल-द्रव्याक अपने अपने स्वभावके विषयमें भी जान लेना चाहिये। ऐसे ही कुम्हारको मिट्टीने घड़ा आदि वस्तुओंके निर्माणके अनुकूल व्यापार करनेकी योग्यता प्राप्त है, परन्तु कितने आ— कौन-कौन घटादि पदार्थोंके निर्माणके अनुकूल व्यापार

करनेकी योग्यता उसको प्राप्त है यह नियम नहीं है । यही बात बुद्धाह्वाने पट निर्माणके अनुरूप व्यापार करनेकी योग्यताके विषयमें भी जान लेना चाहिये । अथवा एक चिप्पको पट्टता है परन्तु जिस पुस्तकको व्यवहार करने चिप्पको पट्टता केवल उसके पट्टनेकी ही योग्यता चिप्पको प्राप्त हुई है सो बात नहीं है वह उस विषयकी अन्य अनेक पुस्तकें पट्ट सकता है । प्राचीनमें आँखोंसे देखनेकी योग्यता पायी जाती है, इसलिये जो दूरव पर्वत उसी आँखोंके सामने धाते हैं उन्हें वह देखता है, लेकिन इसका यह अतिप्राय लेना गलत ही है कि जिसको वह देखता है उसीके देखनेकी उसे योग्यता प्राप्त है अथवा नहीं ।

हम यह स्वीकार करते हैं कि प्रत्येक वस्तुकी विषय (निर्विषय) योग्यताएँ हुआ करती हैं । इसका अतिप्राय यह है कि मिट्टीसे जिस प्रकार बटाविका निर्माण हो जाता है उस प्रकार उससे पटाविका निर्माण कभी नहीं होता । इसका भी अतिप्राय यह है कि मिट्टीमें पटाविक निर्माणकी योग्यता नियम है और पटाविक निर्माणकी अयोग्यता उसमें निहित है और चूँकि कुम्हारको उसमें रखनेवाली बटाविक निर्माणकी योग्यताका परिचय रहता है इसलिये वह उससे बटाविक निर्माणके अनुरूप व्यापार करनेमें प्रवृत्त होता है । परन्तु चूँकि बुद्धाह्वाने उसमें रखनेवाली पटनिर्माणकी अयोग्यताका भी ज्ञान रहता है अतः वह उससे पटनिर्माणके अनुरूप व्यापार करनेमें भी प्रवृत्त नहीं होता है । इस प्रकारके विवरणके साथ-साथ मिट्टीकी पर्याप्तों अतिवृत्तता को इस प्रकार विज्ञ होना है कि एक ही प्रकारकी मिट्टीसे कुम्हार बना किसी भेदभावके आधारपङ्कानुसार कभी सो पटनिर्माणमें बुद्धिपूर्वक प्रवृत्त होता है और कभी उस एक ही प्रकारकी मिट्टीसे सकोप आदिके निर्माणमें भी बुद्धिपूर्वक ही प्रवृत्त होता है । इस विषयको ज्ञाने स्पष्ट किया जायगा ।

हम यह भी स्वीकार करते हैं कि अत्येक वस्तुकी वैज्ञानिक पर्याप्तों उत्पत्तिके विज्ञावसे उसकी संख्यामें मानी जा सकती है जिसने विकासके समय विविध है । परन्तु इनसे वस्तुकी पर्याप्तों के अन्तर्गत होनेकी योग्यताएँ निश्चित नहीं की जा सकती हैं । हम पहले भी स्पष्ट कर जाये हैं कि केवलज्ञानमें पटाविकी ज्ञाननेकी योग्यता उसकी ही नहीं है जिसने कि लोकमें पटाविक विज्ञान है, किन्तु लोकमें विद्यमान पटाविकी भी अधिक असीम पटाविकी ज्ञाननेकी योग्यता केवलज्ञानमें विद्यमान है । इसी प्रकार आकाश वर्म वर्म और काशमें भी जलनी जलनी-जलनी असीम योग्यताका समूहक बड़ीपर वृत्तत्व जाये है । जाये भी इस विषयको स्पष्ट किया जायगा कि आकाशको प्राप्त होनेपर वस्तुकी किसी योग्यतानुसार कार्यको उत्पत्ति होना अलग बात है और कार्यकी योग्यताकोका वस्तुमें समूहक रहना अलग बात है ।

कौड़े भी कार्य स्वभाव स्वयं स्वकाल और स्वभावकी सीमायें ही होता है परन्तु पटाविक परकाश और परकाशमें नहीं होता है यह सब निश्चित है । अर्थात् कार्यकी जो वस्तु उपपादान है कार्य उसी उपपादानमूल वस्तुमें होता है, उपपादानमूल वस्तुमें जिस अन्तर्गत वस्तुमें वह कार्य कभीपि नहीं होता है । जैसे बटकी उत्पत्ति मिट्टीमें ही होती है । कार्य घटने ही छोटे-बड़े परिमाणका हीवा जितना छोटे-बड़ा परिमाण घन कार्यकी उपपादानमूल वस्तुका होना । यह कभी नहीं होता कि उपपादानमूल वस्तुके परिमाणसे छोटे परिमाणका अथवा बड़े परिमाणका कभी कार्य उत्पन्न हो जाये । जैसे पटनिर्माणके किने मिट्टीका जितना परिमाण होता पट भी उसने ही परिमाणका लेना । वस्तुकी विषय पर्याप्तोंके अन्तर्गत ही जिस पर्याप्तका होना संभव हो वह पर्याप्त उस पर्याप्तके अन्तर्गत ही होती किन्ती अन्य पर्याप्तोंके अन्तर्गत वह पर्याप्त नहीं होती है । जैसे स्तम्भ रूपसे मिट्टीकी कुछ पर्याप्तोंके साथ ही बटका निर्माण सम्भव है । फिर स्वाद्य अथवा कोष्ठ पर्याप्तोंके साथ कुछ पर्याप्तोंके हुए बिना पट पर्याप्तका होना सम्भव नहीं है और यदि दूरव रूपसे कहा जाय तो एक सज्जती विज्ञान पट पर्याप्तोंके अन्तर्गत पूर्वज्ञानवर्ती पर्याप्तोंके

अनन्तर ही घटका निर्माण सम्भव है व्यवहित द्वितीयादि पूर्वक्षणवर्ती किसी भी पर्यायिके अनन्तर एक क्षणवर्ती उस घट पर्यायिका निर्माण सम्भव नहीं है, असम्भव ही है। यहाँ पर 'वस्तुकी जिस पर्यायिके अनन्तर जिस पर्यायिका होना सम्भव हो' इस वाक्यमें 'सम्भव हो' के स्थानमें 'नियत हो' यह प्रयोग इसलिये नहीं किया गया है कि कायके अनन्तर पूर्ववर्ती उस पर्यायिके अनन्तर विवक्षित पर्याय ही उत्पन्न होगी—यह नियम नहीं बनाया जा सकता है। कारण कि उस पर्यायिके अनन्तर उपादानगत योग्यताके आधारपर भिन्न-भिन्न निमित्तोका योग मिलनेपर विविध प्रकारकी पर्यायोमेसे कोई एक पर्यायिका होना सम्भव है, केवल किसी एक नियत पर्यायिका होना ही सम्भव नहीं है। इसी प्रकार वस्तुमें जिस जातिकी योग्यता होगी काय भी उसी जातिका होगा। यह कभी नहीं होगा कि वस्तुमें योग्यता तो किसी जातिकी हो और कार्य किसी जातिका हो जावे। जैसे मिट्टीसे घड़ा, सकोरा आदिका निर्माण तो हो सकता है, क्योंकि उस जातिकी योग्यता मिट्टीमें विद्यमान रहती है, परन्तु पटका निर्माण मिट्टीसे नहीं हो सकता है, क्योंकि पट निर्माणकी योग्यता मिट्टीमें नहीं पायी जाती है।

यदि कायके स्वदेश और स्वकालका अभिप्राय जैसा कि स्वामिकार्तिकेयानुप्रेक्षाकी गाथा ३२१ और गाथा ३२२ में प्रगट किया गया है वैसा गृहीत किया जावे, तो वह भी इस प्रकारसे सही होगा कि केवल-ज्ञानमें सभी कार्य प्रतिनियत कारणोसे स्वकालमें उत्पन्न होते हुए झलक रहे हैं, लेकिन केवलज्ञानमें यदि कार्य ऐसा झलक रहा है तो श्रुतज्ञानमें भी केवलज्ञानकी तरह ही कार्य झलकना चाहिये—यह अभिप्राय उन गाथाओका नहीं है। कारण कि केवलज्ञानी और श्रुतज्ञानियोका ज्ञानभेद और अवस्थाभेद पूर्वमें बतलाया जा चुका है, अतः स्वामिकार्तिकेयानुप्रेक्षाकी गाथा ३२३ द्वारा श्रुतज्ञानीको केवलज्ञानके विषयके प्रति मात्र श्रद्धा करनेका उपदेश देते हुए ऐसे श्रद्धावान् व्यक्तिको सम्यग्दृष्टि प्रतिपादित किया गया है। श्रुतज्ञान और केवलज्ञानके अन्तरको स्वामी समन्तभद्रने आप्त मोमासामें भी बतलाया है। यथा—

स्याद्वादकेवलज्ञाने सर्वतत्त्वप्रकाशने ।

भेद साक्षादसाक्षाच्च ब्रह्मस्त्वन्यतम भवेत् ॥१०५॥

अर्थ—स्याद्वाद (श्रुत) तथा केवलज्ञान ये दोनों ही वस्तुतत्त्वके प्रकाशक हैं, इनमेसे स्याद्वाद तो असाक्षात्कार अर्थात् परोक्षरूपसे वस्तुतत्त्वका प्रकाशक है और केवलज्ञान प्रत्यक्षरूपसे वस्तुतत्त्वका प्रकाशक है।

इसी प्रकार आप्तमोमासामें ही जहाँ केवलज्ञानमें सर्वसतत्त्व प्रकाशनका योगपथ स्वीकार किया गया है वहाँ श्रुतज्ञानमें तत्त्वप्रकाशनकी क्रमिकता बतलायी गयी है। वह कथन भी निम्न प्रकार है —

तत्त्वज्ञान प्रमाण ते युगपत्सर्वभासनम् ।

क्रमभावि च यज्ज्ञान स्याद्वादनयसस्कृतम् ॥१०६॥

अर्थ—(हे जिनदेव) आपका युगपत् सर्व पदार्थोका प्रतिभासन स्वरूप तत्त्वज्ञान प्रमाणभूत है तथा जितना क्रमभावि तत्त्वज्ञान है वह भी इसलिये प्रमाणभूत है कि वह स्याद्वाद तथा नयो से सस्कृत (परिष्कृत) हो रहा है।

इस कारिकासे जहाँ केवलज्ञान और श्रुतज्ञानमे योग्य तथा क्रमका भेद प्रकट किया गया है वहाँ यह बात भी बतला दी गयी है कि यदि प्रमाणताकी दृष्टिसे विचार किया जाय तो दोनों ही प्रमाणभूत ही हैं। इससे यह तत्त्व फलित हो जाता है कि कार्य-कारणभावके आधारपर पर्यायोका श्रुतज्ञान द्वारा ज्ञात नियत क्रमवर्तित्व और अनियत-क्रमवर्तित्व प्रमाणित ही है।

फिर एक बात और है। घटल पुस्तक १३ में निम्नलिखित सूत्र पाया जाता है—

सह मयस इत्यप्यजाग्रदस्मि सदैवाभ्युदयस्य सौगन्ध्यं भाग्यं यदि स्वप्नोद्यमस्य च मीमांसा इति द्विविधं त्रिविधं यन्मार्गं तत्रैकं कर्म माणो माणसिप्य सुप्तं कर्म पथिसेविर्गं आदिकर्म्यं ब्राह्मण्यं सत्यद्योऽप्यसत्ययोरे सत्यमात्रं सत्यं सत्यं जागृदि परसदि विहरदि च ॥८१५ (पृष्ठ १७९)

अथ—जिनके ज्ञान और दर्शन स्वयं उत्पन्न हो गये हैं ऐसे भगवान् देवलोक और अमुर-काश के साथ मनुष्य लोककी आगति गति जयन उपपादक बन्ध मोक्ष भ्रष्टा स्थिति मुक्ति समुदाय तर्क कर्म मन मानसिक सुख दुःख प्रतिषेधित आदिकर्म अर्हकर्म सब कोको सब जीवा और सब भावोको सम्यक् प्रकारसे समुपार्ज्जित करते हैं देखते हैं और बिहार करते हैं ।

इसमें समुदायका व्याख्यान करते हुए टीकामें लिखा है—

अथ्वेति ब्रह्मार्थं कर्माकर्महि परिणमन्नेवेवमुक्तं अथ्वेति व्याख्यानम् । (पृ १७९)

अथ—अथ ब्रह्मार्थके कर्म और कर्मसे परिणमने हेतु होना अथर्वव्याख्यानम् है ।

इस उपाहरणसे मात्स्य पठता है कि देवकीका ज्ञान उपर्युक्त सब बातोंके साथ-साथ ब्रह्मार्थके कर्म और अथर्वसे होतेवाके परिणमनोको भी जानता है ।

सात्यक यह है कि निवृत्तकर्मता और अनिवृत्तकर्मता ये दोनों वस्तु परिणमनके ही बर्ग हैं और ये अपने प्रतिनियत कारणोंसे ही उत्पन्न सम्पन्न होते हैं और बौद्ध पदार्थकी वैसी स्थिति हो वैसी ही देवक-ज्ञानीके ज्ञानमें उत्पन्न होती है अथर्व वस्तुपरिणमनमें पापं आनेवासे निवृत्तकर्मता और अनिवृत्तकर्मता एक ही बर्ग केवलज्ञानके ही विषय होत है । वस्तु परिणमनमें केवलज्ञान अथवा अतृप्तज्ञानके विषय होनेसे निवृत्तकर्मता या अनिवृत्तकर्मता जाती हो-ऐसी बात नहीं है किन्तु अपने प्रतिनियत कारणोंसे ही वस्तु परिणमनमें निवृत्तकर्मता और अनिवृत्तकर्मता जाती है । यह बात पूर्वमें ही बतला चुके हैं कि किसी भी पदार्थकी उत्पत्ति देवक-ज्ञान द्वारा ज्ञात होनेके कारण नहीं हुआ करती है, किन्तु अपने प्रतिनियत कारणोंसे ही उत्पत्ति उत्पत्ति हुआ करती है और वह व्यवस्था भी पदार्थकर्मत्वकी ही रचीकार है — यह बात भी वही पर बतलाने है ।

इस प्रकार अतृप्तज्ञानी देवकज्ञानके विषयकी अपेक्षासे तो नहीं जानता है जानी मन्त्रा और विश्वास करता है कि जिन देवकी और जिन कालमें जिन विधि-विधानसे (यथायोग्य स्वरूपकारणसे अथवा स्व और पर समकक्ष कारणोंसे) देवकी भगवान्ने जैसा जाना है वैसा निवृत्तसे होता है और वही अतृप्तज्ञानी वह भी आश्चर्यक समझता है कि कार्यके कारण-कारणमात्रको जाने बिना तथा उपर्युक्त पुरुषार्थ क्रिये बिना पदार्थकी उत्पत्ति नहीं होगी—इस तरह अतृप्तज्ञानीकी मात्स्यका अज्ञान और अपने वस्तुस्थिति पर समकक्ष कारणोंसे आचारित होनी चाहिये । निवृत्तकर्मता अथवा अतृप्तज्ञानीके पदार्थों मुख्य और उपर्युक्तों नीच कर देना दूसरी बात है । जैसे हम पहले बतला चुके हैं कि कार्यमें उत्पन्नताकी दृष्टिसे वह अर्हकारी न बन जाये अथवा अतृप्तकर्मताकी दृष्टिसे दूसरी न हो जाये—इसके लिए तो वह ऐसा ही समझता है कि मेरा कर्तव्य तो पुरुषार्थ करनेका या वा है तो निश्चय पा करनेका परन्तु देवकज्ञानी भगवान्ने जैसा देखा है वही ही हुआ या होगा । इसमें मेरा कुछ कर्तव्य निश्चित नहीं है अथवा इसके लिए मेरा कुछ बल नहीं है । इसी प्रकार पदार्थोंमें जैसी अविद्यमानता अथवा अज्ञान होने योग्य कारणोंकी सम्भावनापूर्ण स्थिति (होनहार) विद्यमान होगी वैसा ही कार्य वह पदार्थोंमें हो पड़ता है । कोई भी प्राणी जगत् प्रसारकी अविद्यमानतासे लाजवर नहीं अविद्यमानतासे अज्ञाना ज्ञान उत्पन्न नहीं कर पड़ता है या या कहिये कि ज्ञानी पदार्थमें ज्ञानी न भगवन्ता नहीं पदार्थ कर पड़ता है । जैसे मिट्टी में अद्वितीय

उत्पन्न होनेकी भवितव्यता पायी जानी है, इसलिए जिम प्रकार मिट्टीमें घटादिकी उत्पत्ति सम्भव है उस प्रकार घटादिके उत्पन्न होनेकी भवितव्यता मिट्टीमें नहीं पायी जानेके मवव, कितने ही प्रयत्न किये जायें—नदापि घटादिकी उत्पत्ति सम्भव नहीं है। इस प्रकार श्रुतज्ञानी जीव श्रद्धाको प्रधान और कार्यानुकूल पुरुषार्थको गौण बना लेता है तथा इसके साथ ही कायकी उत्पन्न करनेकी दृष्टिमें वह जब अपने कर्तव्य मागकी ओर उन्मुख होता है तो उस समय उसकी दृष्टिमें श्रद्धापक्षकी गौणता व कर्तव्य पक्षकी प्रधानता स्वाभाविक रूपमें हो जाती है। यह तो ठीक है और इस तरह प्रवृत्ति करनेवाला श्रुतज्ञानी जीव सम्म्यग्दृष्टि है। लेकिन ऐसा न करके यदि कोई व्यक्ति उक्त प्रकारके नियतिवादको ही कार्योत्पत्तिके लिए आधार बना कर पुरुषार्थहीन बन जाय तो उनका काय कभी संपन्न नहीं होगा। आप फिर भले ही कहते जावें कि ऐसा ही भगवान् ने कहा था या ऐसी ही भवितव्यता थी, परन्तु कबतक ऐसा मानकर बैठ जा सकता है। काय निष्पन्न करना हागा तो पुरुषार्थ करना ही होगा। मुक्ति पानी होगी तो नग्न दिगम्बर मुद्रा धारण करनेके लिए प्राप्य होना ही पड़ेगा। यह नहीं हो सकती कि इसके लिए पुरुषार्थ न करके सिर्फ ऐसी मायनासे ही वह प्राप्य हो जायगी कि सर्वज्ञक ज्ञानमें जय मुक्ति ललकी होगी तब वह हो ही जायगी या जब हमारी भवितव्यतामें वह होगी तब वह हो ही जायगी, हमें उसके लिए पुरुषार्थ करनेकी जरूरत नहीं है बर्यात् नग्न दिगम्बर मुद्रा धारण करना जरूरी नहीं है और यदि जरूरी है भी, तो जब हमारा मुक्ति पाना सर्वज्ञके ज्ञानमें झलका होगा तब अपने आप हम नग्न दिगम्बर मुद्राके धारी बन जावेंगे या भवितव्यता ही यह सब कुछ हमने कर लेगी। ऐसी या इसी प्रकारकी सब बातें नियतिवादरूप मिथ्यात्वके ही रूपमें हैं।

इस प्रकार कायनिष्ठिके लिए कार्यकारणभावको समझिये, पुरुषार्थ कीजिए, आवश्यकतानुसार निमित्तोंको भी जुटाइये, लेकिन इसमें अहंकारी मत बनिये, अधोस्ता मत दिखाइये, असफलतासे दुःखी मत हूजिये, विवेकी गम्भीर और स्थिरबुद्धि बनकर अपनी दृढ़ श्रद्धाके साथ कर्तव्य पथपर डट जाइये, डट जावें, तो फिर डटे रहिये, उस कर्तव्य पथसे च्युत नहीं हूजिये—यही सम्प्रवृत्तका चिह्न है, इसीमें आस्तित्वभाव (श्रद्धाका भाव) झलकता है, इसीमें अनेकान्तवादका प्रकाशपुज आपको दिखेगा और निर्वेदभाव, अनासक्तिभावकी छाया इसीमें प्राप्त होगी। निम्नलिखित पद्योंसे हमें यही उपदेश प्राप्त होता है—

अलघ्यशक्तिर्भवितव्यतेय हेतुद्वयाविष्कृतकार्यलिङ्गा ।

अनीश्वरो जन्तुरहक्रियार्तः सहत्य कार्येष्विति साध्ववादी ॥१३३॥

—स्वयंभूस्तोत्र

इस पद्यका आशय हम पूर्वमें प्रगट कर चुके हैं।

जो जो देखी वीतरागने सो सो होसी घीरा रे ।

अनहोनी कबहूँ न होसी काहे होत अधीरा रे ॥

—पंडितप्रवर भैया भगवतीदासजी

आज देखेंगे कि प्रथम पद्यके प्रथम चरण और द्वितीय चरणमें श्रद्धा और कर्तव्यका कितना सुन्दर समन्वय किया गया है और तीसरे चरणमें एकान्त पक्षको माननेवाले निमित्तवादियोंको कहा गया है कि अनेकान्त तत्त्वको पहिचानो और निरहकारी बनो। दूसरे पद्यमें अपनी कायसिद्धिमें अधोस्ता प्रगट करनेवालोंको कहा गया है कि होगा वही जो वीतराग महाप्रभुके ज्ञानमें झलका है, फिर इतनी अधोस्ता क्यों

विह्वलते हो ? इतम भी पुण्यार्थ व विमितोक्त कृतानेका निवेन नहीं किया गया है इसी पक्ष के भावों के पक्षों को भी पक्ष करने तो आप देखेंगे कि उनमें फिर पुण्यार्थ करनेकी भी प्रेरणा की गयी है। वे चरम निम्न प्रकार हैं—

ए सस्यारि वारप नम अपयो सुग्न अनन्त तो सीता है। (तीसरे पक्षका उत्तराध)

विह्वल प्यान घातु का प्रभुकी जो टारै मम बीता है। (चौथे पक्षका पूर्वार्ध)

आप देखेंगे कि इसमें सगुहने अपने पीछेको सगुहलने व प्रभुका ध्यान करनेके लिये प्राथिकीकी प्रेरणा दी है जो निवृत्तिवादके सचका विरुद्ध है। पूर्वमें बतकाया था चुका है तथा स्वामिनातिवैमानुप्रेषाकी भावा १२१ में 'विच्छेदयो' पर हास कर आचार्य महाराजने हमें इन बातका उत्तर दे दिया है कि यज्ञाकी कबाम कदा कर कर्तव्यकी जोड़े पर उधार हो जायें आपका कार्य सत्य होमा। वह भावा निम्न प्रकार है —

एवं जो विच्छेदयो जायति सप्यामि सप्याम्यात् ।

सा सविद्वी सुयो औ संकमि सो हु सुविद्वी ॥३१३॥

अर्थ—इस प्रकार (पूर्वोक्त प्रकार) से भी जीव समस्त रूपों और समस्त पदार्थोंके विषयमें आत्मा रचना है वह कुछ सम्पत्ति है और जो इसमें संका करता है वह मिथ्यावृत्ति है।

यदि उक्त प्रकारसे यज्ञा और कर्तव्यका सम्बन्ध न किया जाय तो बीता कि स्वामिनातिवैमानुप्रेषा की १२१ और १२२ की भावाओंमें कलन किया और जिसके स्वीकार करने पर उक्त भावा १२१ में प्राणी-को कुछ सम्पत्ति बतकाया है उसी प्रकारका वर्णन तो पंचसप्तह आदि भाव सगुहने भी किया है जिसे स्वीकार करने पर वही पर प्राणीको मिथ्यावृत्ति बतका दिया गया है। इन दोनों कवनोंकी संवति कि प्रश्न हो सकेगा ? पंचसप्तहका वह कलन निम्न प्रकार है जिसको वही पर विवृतिवादका एकान्त मिथ्यात्व बतकाया है।

यद् भवति तद् भवति यथा भवति तथा भवति येन भवति तेन भवति यद् भवति तद् भवति यत्न भवति तस्य भवति इति विवृतिवादः ।

—आ पं सं हु ५३ ज्ञानपी से प्रकटित

अर्थ—जो होता है वह होता है, जैसे होता है वैसे होता है जिसके हाउ होता है उसके हाउ होता है, जन होना है उन होता है जिसके होता है उसके होता है वह निवृत्तिवाद है।

विद्वान्प्रवक्तव्यी भीगमिप्राधान्येन योग्यद्वारा कर्मकाण्डमें जो विवृतिवादका एकान्त मिथ्यात्व कलन निम्न प्रकार किया है —

अपु कदा येन कदा अस्स य विवृतेन होमि तस्य तथा ।

तेन तथा तस्स हवे इदि वातो विवृतिवादो हु ॥८८३॥

अर्थ—जो जिस समय जिससे बीते जिसके विषयमें होता है वह उस समय उससे बीते उसके होता है—ऐसा मानना निवृत्तिवाद है।

जो विवृतिपति आचार्यके पंचसप्तहमें प्र म पु ११२ में भी देखिये—

यद् यथा नम यतोऽस्ति येन यद् तथा तस्य यतोऽस्ति तेन तद् ।

एतद् विवृतेन विवृतेनमात्र परी न कथय किमपीह कतम् ॥३१३॥

अर्थ—जब जैसे जहाँ जिस हेतुमें जिसके द्वारा जो होना है तब तैसे वहाँ उस हेतुसे उसके द्वारा वह होता है यह सब नियतिके नियन्त्रणमें होता है, दूसरा कोई कुछ भी नहीं कर सकता है ।

अब आप देखेंगे कि स्वामिकातिकेयानुपेक्षाकी गाथा ३२१ और गाथा ३२२ पञ्चपुराणके 'यत्प्राप्तव्यं यदा येन' इत्यादि पद्य और स्वयम्भूतोत्रके 'अलङ्घ्यशक्तिर्भवितव्यतेय' इत्यादि पद्यके कथनोंमें और प्राकृत पञ्चसग्रह, गोमट्टसार तथा अमितिगति आचार्यकृत पञ्चसग्रहके उक्त कथनोंमें, कुछ अन्तर नहीं है, फिर भी स्वामिकातिकेयानुपेक्षा आदिके उन कथनों पर आस्था रखनेसे प्राणी सम्यग्दृष्टि माना जाता है और उसी प्रकारके पञ्च-सग्रह आदिके कथनोंको स्वीकार करनेवाला नियतिवादी मिथ्यादृष्टि कहलाता है । इसका आशय केवल इतना ही है कि यदि द्वादशांग प्रतिपादित कार्यकारणभाव पद्धतिको अपनाते हुए कृतव्य परायण बनकर उक्त कथनोंपर श्रद्धा रखी जावे तब तो प्राणी सम्यग्दृष्टि वन्ता है और यदि द्वादशांग प्रतिपादित कार्यकारणभाव पद्धतिकी सर्वथा उपेक्षा करके या उसे आरोपित, मिथ्या, कल्पित, अकिंचित्कर आदिके रूपमें मान कर कर्तव्यसे शून्य होता हुआ नियतिके ही आश्रित प्राणी हो जाता है तो उस हालतमें वह एकान्तनियतिवादो मिथ्यादृष्टि हो जाता है ।

इस उपर्युक्त विवेचनसे हमने आगमानुसार यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है कि दिव्यध्वनिमें लेकर गणवरों द्वारा रचित द्वादशांग रूप द्रव्यश्रुतमें तथा उनके पश्चात् अन्य महर्षि-आचार्यों द्वारा रचित द्रव्यश्रुतमें श्रुत ज्ञानियोंके लिये ही वस्तुतत्त्व व्यवस्था प्रतिपादित की गयी है तथा उस व्यवस्थामें श्रद्धा और कर्तव्य पथका समावेश कर दिया गया है । कारण कि इन दोनोंका समावेश किये बिना प्राणीको सम्यग्दर्शन की प्राप्ति होना असम्भव है । तात्पर्य यह है कि केवलज्ञानियोंके लिये वस्तुतत्त्व व्यवस्थाकी कोई उपयोगिता नहीं है । कारण कि केवलज्ञानी जीव तो समस्त वस्तु तत्त्वके स्वतः पूर्ण ज्ञाता हैं, अतः वे वस्तुतत्त्व के व्यवस्थापक तो हैं किन्तु वस्तुतत्त्व व्यवस्था उनके लिये नहीं । उनके ज्ञानमें निश्चय नय और व्यवहार नयका भी भेद नहीं है । उनका सम्पूर्ण ज्ञान निरश रूपसे प्रमाण रूप है जब कि श्रुतज्ञानियोंका श्रुतज्ञान अशी रूपसे ही प्रमाण रूप हो सकता है । इसलिये केवलज्ञानियोंका जो केवलज्ञान निरशरूपसे प्रमाण रूप है उसमें निश्चय नय और व्यवहार नयका भेद कैसे सम्भव हो सकता है अर्थात् नहीं हो सकता है । इस प्रकार केवलज्ञानी जीव वस्तु तत्त्वके सिर्फ ज्ञाता दृष्टा ही बने हुए हैं । दूसरी बात हम यह भी बतला आये हैं कि वे कृतकृत्य भी हो चुके हैं—इत्यादि बातोंसे आप समझ सकते हैं कि केवलज्ञानी जीवोंके लिये वस्तु तत्त्व व्यवस्थाकी कोई उपयोगिता नहीं रह जाती है, अतः सिर्फ श्रुतज्ञानी जीवोंके लिये ही वस्तु तत्त्व व्यवस्थाकी उपयोगिता है ।

वस्तु तत्त्व व्यवस्थाके श्रुतज्ञानी जीवोंके लिये दो रूप ही हो सकते हैं—एक तो केवलज्ञानके विषयकी अपेक्षा श्रद्धाका रूपा और दूसरा श्रुतज्ञानके विषयकी अपेक्षा कर्तव्यका रूप । और तत्त्व व्यवस्थाके दोनों ही रूप प्रमाणभूत हैं, अतः श्रुतज्ञानी जीवोंको दोनों ही रूप प्रमाण रूपसे स्वीकार करने योग्य हैं अर्थात् श्रुतज्ञानी जीव यदि केवलज्ञानकी दृष्टिसे विचार करें तो उन्हें मालूम होगा कि चूँकि प्रत्येक वस्तुकी एक-एक समयमें एक एक पर्याय ही उत्पन्न हो सकती है, इसलिये कालके जितने त्रैकालिक समय हैं उतनी ही प्रत्येक वस्तुकी पर्यायोंकी उत्पत्ति होना सम्भव है और चूँकि केवलज्ञानी जीव समस्त वस्तुओंकी उनकी अपनी-अपनी समस्त त्रैकालिक पर्यायोंका सतत ज्ञान कर रहे हैं । अर्थात् भूतमें कब किस वस्तुकी कौन-सी पर्याय हुई यह भी उन्हें ज्ञात हो रहा है, वर्तमान समयमें किस वस्तुकी कौन-सी पर्याय हो रही है यह भी उन्हें ज्ञात हो रहा है और भविष्यमें कब किस वस्तुकी कौन-सी पर्याय होगी यह भी उन्हें ज्ञात हो रहा है

इसलिये यह निश्चित हो जाता है कि प्रत्येक वस्तुकी वैकल्पिक पर्यायोमेसे एक-एक पर्याय वैयक्तज्ञान रूप में निपट क्रमसे ही उत्पन्न होती है और ये ही भूतजानी चीज यदि अपने भूतज्ञानकी दृष्टिसे विचार करें तो यह उनके अनुभव तर्क तथा भावमसे भी प्रसिद्ध बात होगी कि मिट्टीसे ही घट बनने आदि वस्तु है सूतेसे नहीं मिट्टीसे घट बनने आदि ही वस्तु है वस्त्रादिकी उत्पत्ति मिट्टीसे क्वाचि नहीं होती है कुम्हारके पुत्रवार्धका मिट्टीको अनुकूल लहनेमें मिलनेपर ही इससे बरतका निर्माण होता है वस्त्रा नहीं और कुम्हार भी वस्त्र बरत वस्त्र बरत आदिकी सहायतापूर्वक ही अपने पुत्रवार्धका उपयोग मिट्टीसे वस्त्रनिर्माणमें करता है—इस प्रकार प्रत्येक वस्तुकी प्रत्येक स्वरूपप्रत्यय वर्धनकी उत्पत्तिमें उपाधायोपादेयभावसे साध-साध निमित्तनैमित्तिकभाव रूप कार्यकारणभावकी प्रक्रिया उत्पन्न विद्यमान रहती है। इसी प्रकार अनुकूलमुपचर विविधानी प्रतिच्छेदोमें वस्तुसु हासि-मुक्ति कृते होनेवाली स्वरूपप्रत्यय पर्यायों (परिणमनों) की उत्पत्तिमें भी केवल उपाधायोपादेयभावका कार्यकारणभावकी प्रक्रिया आवश्यक प्रतिपादित की गयी है हमलिये यह भी निश्चित है कि प्रत्येक वस्तुकी प्रत्येक पर्याय अपने-अपने प्रतिनिधित कारकोके आधारपर उपाधायोपादेय निश्चयम वचना अनिवार्यमसे ही उत्पन्न होती है।

एक बात और है कि भूतजानीके सामने करनेके लिये उचित अनुचित आवश्यक-अनावश्यक ऐतिहासिक पारलौकिक जीवन-उन्मूलनी—मुक्ति-उन्मूलनी वैयक्तिक कीटुम्बिक सामाजिक राष्ट्रीय तात्कालिक आदि आदि अर्थव्यव प्रकारके कार्योंका सम्भार तथा रहता है, उसकी सम्भारता उस उस कार्यके अनुकूल धानकीके कुटनेपर अथवा कुटानेपर ही होती है और उस उस कार्यके अनुकूल धानकी कुटानेके लिये हमें वधानीय अपनी इच्छाउचित ज्ञानउचित तथा अमलनिर्वा उपयोग की करता होता है तथा करते भी है। वह बात हम पहले कह चुके हैं कि हम नियतके नियमवर्धन सेवरक पंचवत्स यह सब कुछ नहीं कर रहे हैं, वस्त्रा हमें अपने अनुभवको अत्रमात्र मानना होगा तर्क की अत्रमात्र मानना होया और इसी तरह वाचनारम्भान व्यवस्थाके प्रतिपादक आगमको भी अत्रमात्र मानना होया वर्ध-अर्थव्यव पंच-वार द्विष-त्रिषिष आदिकी भावम सम्पत्त सम्पूर्ण व्यवस्थामें समाप्त हो सामग्री केवल नियतितान विस्वमें एकत्र छात्रात्र प्रस्थापित हो जावना जिसे आगम प्रमाणों दिव्यात्म कदा तथा है। जैनी वृष्टि यह नहीं है। जैनी वृष्टि तो पञ्चा और कतम सोनेके सम्पत्त करनेसे ही समाप्त होती है विद्यपर भावका ध्यान आना चाहिये।

पूर्विक भावममें कार्यकारण व्यवस्थाका प्रमाणवादी वर्धन पावता जाता है अतः भावम वार्धवार व्यवस्थाको स्वीकार तो किया है। परन्तु भावमसे उचित रूपमें रहनेका प्रवरन किया है कि जिससे भावमी भावम जमी वार्ध स्वकाके प्राप्त होने पर ही होती है इस सिद्धान्तकी न केवल भाव न जाने पावे वस्त्र इसका भावके हास गानी हुई कार्यकारण व्यवस्थासे पीपन हो चके साथ ही भावमम बहुस्वपूर्व स्वामीकी प्राप्त निमित्त कारणको भाव अतिरिक्त भी बना सक। भावम जाने इन पदका समर्थन करनेके लिये कार्यकारणभाव पर प्रमाण साधनेवाली स्वाधिकारिकेमानुपेक्षानी निम्नलिखित वाचाकी समुत्पत्ति किया है—

पुण्डरीकामात्रुय कारणभावेन यहूदु वर्धन।

उत्तरपरिणामात्रुय तं पित्तम नर्जं हवे पिपसा ३२३ ॥ (२२२)

इसका अर्थ भावमसे यह किया है कि अन्तर पूर्व परिणामसे मुक्त इव्य वारन अपने (उत्पन्न कारण करने) अवहित होता है और अन्तर उत्तर परिणामसे मुक्त नहीं इव्य नियमसे कार्यकर होता है।

एव उत्तर वाचाया भी वर्धन करती है—इव्य अपने पूर्व परिणामकी अवस्थाम वारन करते १५५ है और अब यह उत्तर परिणामसे मुक्त होता है प्रथम यह निश्चले कार्यकर हो जाता है।

हमारे द्वारा कुन और आपके द्वारा कृत उक्त दोनों अर्थोंके अभिप्रायोंमें अन्तर यह है कि जहाँ आप पूरा पर्यायसे सिफ वस्तुकी कार्याव्यवहित पूर्वक्षणवर्ती पर्यायको ही कारण रूपसे स्वीकार करते हैं वहाँ हम सूक्ष्म पर्यायोंकी दृष्टिसे वस्तुकी कार्याव्यवहित पूर्वक्षणवर्ती पर्यायको तो कारणरूपसे स्वीकार करते ही हैं लेकिन इनके साथ ही स्थूल पर्यायोंकी दृष्टिसे मिट्टी घटादि मभ्र पर्यायोंमेंसे किसी भी पर्यायसे अव्यवहित पूर्वकालमें स्थित कुशल पर्यायको भी हम कारणरूपसे स्वीकार कर लेते हैं, क्योंकि जिस प्रकार आगममें क्षणिक पर्यायोंके आधारपर कार्यकारणभाव प्रतिपादित किया गया है उसी प्रकार स्थूल पिंड, म्यास, कोश, कुशल और घट आदि पर्यायोंके आधारपर भी उत्तरोत्तर कार्यकारणभावको स्वीकार किया गया है। फिर भी हम मानते हैं कि प्रकृतमें हमारे आपके मध्य पाये जानेवाले उक्त अन्तरसे कोई समस्या खड़ी नहीं होती है, अतः हम आपके लिये माय विवक्षित क्षणिक पर्यायोंमें पाये जानेवाले कार्यकारणभावके आधारपर ही आगेका विवेचन प्रारम्भ कर रहे हैं।

क्षणिक पर्यायोंके आधारपर उल्लिखित गाथामें उपादान कारण और कार्यकी व्यवस्था इस तरह बतलायी गयी है कि वस्तुकी उत्तर क्षणवर्ती पर्यायमें अव्यवहित पूर्वक्षणवर्ती पर्याय विशिष्ट वस्तु कारण कहलाती है और उस पूर्व पर्यायमें अव्यवहित उत्तरक्षणवर्ती पर्याय विशिष्ट वस्तु कार्य कहलाती है। हमारे और आपके मध्य इस तरहकी कार्यकारणभावव्यवस्थाकी स्वीकृतिमें कोई विवाद नहीं है और इस विषयमें भी हमारे आपके मध्य कोई विवाद नहीं है कि वस्तुकी पूर्णक्षणिकपर्यायके बाद उत्तर क्षणिक पर्याय अवश्य होगी तथा वह एक ही होगी, कारण कि पर्यायोंकी क्रमिक एक धारामें एक साथ दो आदि पर्यायें कदापि नहीं होंगी, परन्तु वह एक उत्तर पर्याय किस रूपमें होगी? इसकी नियामक आगमके अनुसार निमित्त सामग्री है। जैसे चनेको खपरमें डालकर अग्निके जरिये भूना भी जा सकता है और बटलोईमें उबलते हुए पानीमें डालकर उसी चनेको उसी अग्निके द्वारा पकाया भी जा सकता है। लेकिन आप ऐसा माननेके लिए तैयार नहीं हैं। आपकी मान्यता तो इस विषयमें मात्र इतनी ही है कि पूर्व पर्यायके बाद एक नियत ही उत्तर पर्याय होगी, परन्तु इस पर हमारा कहना यह है कि आपकी मान्यतामें पूर्व पर्यायके बाद एक नियत उत्तर पर्यायके होनेका नियामक कौन होगा? यदि कहा जाय कि गाथामें जो 'णियमा' पद पड़ा हुआ है उसमें ही यह सिद्ध होता है कि पूर्व पर्याय ही उत्तर पर्यायकी नियामक हो जाती है, क्योंकि वह 'णियमा' पद उस पूर्व पर्यायके अनन्तर दो आदि पर्यायोंमेंसे एक पर्याय होगी—उसका विरोधक ही है, तो इस पर भी हमारा कहना यह है कि गाथामें पठित 'णियमा' पद किसी एक निश्चित पर्यायकी सूचना देनेके लिए नहीं है, उससे तो बेवजह इतनी ही बात जानी जा सकती है कि पूर्व पर्याय विशिष्ट द्रव्य कारण कहलाती है और उत्तर पर्याय विशिष्ट वस्तु नियमसे कार्य कहलाती है फिर भले ही वह उत्तर पर्याय किसी रूपमें क्यों न हो। इस तरह पूर्व पर्यायके बाद जो भी उत्तर पर्याय होगी वह नियमसे उस पूर्व पर्यायका कार्य होगी। हमारे इस निष्कर्षकी पुष्टि इसी गाथा न० २२२ की आचार्य शुभचन्द्र कृत टीकासे भी होती है। वह टीका निम्न प्रकार है —

द्रव्य जीवादि वस्तु पूर्वपरिणामयुक्त पूर्वपर्यायाविष्ट कारणभावेन उपादानकारणत्वेन वर्तते तदेव द्रव्य जीवादि वस्तु उत्तरपरिणामयुक्त उत्तरपर्यायाविष्ट तदेव द्रव्यं पूर्वपर्यायाविष्ट कारणभूत मणि-मन्त्रादिना अप्रतिबद्धसामर्थ्यं कारणान्तरावैकल्यात्वेन उत्तरक्षणे कार्यं निष्पादयत्येव। यथा आतान-विताना-त्मकास्तन्तव, अप्रतिबद्धसामर्थ्या कारणान्तरावैकल्याच्च अन्त्यक्षण प्राप्ता पटस्य कारण, उत्तरक्षणे तु कार्यम्।

अर्थ—बीच आदि इन्धन अपनी पूर्ण पर्याप्त रहित उपयोग कारणसे होता है और अपनी पूर्ण पर्याप्त रहित नहीं बीच आदि इन्धन यदि यदि मध्य आदि कार्यकी प्रतिरोधक सामग्रीसे अप्रतिबद्ध सामग्री बना हो तथा कारणान्तरों (अन्य अनुकूल कारणों) की विच्छेदता (अपूर्णता) से भी रहित हो तो उत्तर क्षेत्रमें विविध उत्तरपर्याप्त रूप वायका निष्पादन करता ही है। जिस प्रकार वातान और विमान (ताजे और बाने) की अवस्थाको प्राप्त करने समुद्र यदि प्रतिरोधक कारण सामग्रीके द्वारा होनेवाले अपनी पटो-त्पादन रूप सामग्रीके प्रतिरोधके रहित तथा कारणान्तरों (मुलाहारा पुरी वेग उत्पन्न आदि) की विच्छेदतासे रहित होता हुआ अन्तिम वाय (वायुमध्यस्थित र्थ सार) को प्राप्त है तो वह उन्नु समुद्र पट रूप कार्यके प्रति कारण होता है और उसके उत्तर क्षेत्रमें नहीं उन्नु समुद्र पट रूप कार्य होता है।

इस टीकामें आधार्य अनुभवहने उपयोग कारणके साथ-साथ अन्य समस्त अनुकूल कारणभूत बाह्य सामग्रीकी अपूर्णताके अभावको अर्थात् उक्त बाह्य सामग्रीकी पूर्णताको भी विचारित कार्यके प्रति वास्तविक कारण बनता है। इसी प्रत्यक्ष ही उन्होंने उक्त टीकामें "कर्मवाच्यतावैकल्य" शब्दका पाठ किया है। इस प्रकार वह बात अच्छी तरह स्पष्ट हो जाती है कि कार्यके अन्वयवहित पूर्वसमस्त पर्याप्त कारणभूत वस्तुके विद्यमान रहते हुए भी यदि विविधित कार्यके अनुकूल अन्य कारणोंकी अविच्छेदता (पूर्णता) विद्यमान नहीं होती तो उस समय वही पर उक्त उपयोगसे विविधित कार्यकी उत्पत्ति नहीं होगी फिर तो जिस कार्यके अनुकूल अन्य कारणोंकी पूर्णता नहीं विद्यमान होती उसके अनुसार ही कार्य निष्पाद होता। यदि आप नहीं कि होया तो नहीं जो किचकल्यमें सकल होता। तो इस पर हमारा कहना यह है कि वेकारे अज्ञानीको क्या मालूम कि वेचकल्यकी ज्ञानमें क्या ज्ञान है? इसलिये जो कुछ होता है उसकी दृष्टिमें कार्यकारणभावके आधार पर ही होता है कारोत्पत्तिके विषयमें इससे अधिक वह शेष ही तो नहीं सकता है। इस विषयको विस्तारपूर्वक पृथक् लिखा जा चुका है अतः और विस्तारसे लिखना हम अनावश्यक समझते हैं।

इस संक्षेप कल्पना अधिग्रहण यह है कि अन्वयवहित अर्थात् कार्याध्यवहित पूर्वसमस्त पर्याप्त कारणकारणभूत अन्य प्रत्यक्ष उत्तर क्षेत्रमें नहीं पर्याप्त उत्पन्न होती है जिस पर्याप्तके अनुकूल अन्य बाह्य कारण सामग्री अपनी पूर्णताके साथ नहीं प्राप्त रहती है। जैसे मान लो बीचकी उत्तरसामग्री पर्याप्तके अन्वयवहित पूर्वसमस्त पर्याप्त अर्थको रूप का हो रही है तो वह क्षेत्र का पर्याप्त बीचकी पर्याप्त ही तो है और उत्तर क्षेत्रमें भी भी उक्त बीचकी पर्याप्त होनेवाली है वह भी बीच की ही पर्याप्त होती इसलिये वह बात तो स्पष्ट है कि पूर्वकी क्षेत्र रूप पर्याप्त विविध बीच आने अन्वयवहित उत्तर क्षेत्रमें उत्पन्न होनेवाली अपनी पर्याप्तता उपयोग कारण है परन्तु अज्ञानीकी दृष्टिमें वह निश्चय नहीं बन सकता है कि उत्तर क्षेत्रमें उक्त पूर्वकी क्षेत्र पर्याप्त विविध बीचके क्षेत्ररूप मानकर मायाका और क्षेत्ररूप पर्याप्तोन्ने अनुकूल पर्याप्त ही होगा बाह्ये अर्थात् पूर्ण वस्तु परिणाम स्वभाववाली होती है अतः क्षेत्ररूप पूर्व पर्याप्त-विच्छेद उक्त बीचका उत्तर क्षेत्रमें परिणाम तो अवश्यवर्तनी है परन्तु क्षेत्ररूप मानकर मायाका और क्षेत्ररूप परिणामोन्ने क्षेत्ररूप परिणाम होगा वह बात अन्य अनुकूल बाह्य सामग्री पर ही निर्भर है। जैसे बीचकी पूर्व पर्याप्त को क्षेत्ररूपता है वह क्षेत्ररूपता बीचके अन्वय स्वतन्त्रता स्वभावरूपके नहीं है अपने स्वतन्त्रता स्वभाव रूपसे तो क्षेत्र पर्याप्तता ही है क्योंकि क्षेत्रका उक्तका अपना स्वयं किञ्च स्वभाव क्षेत्र परिणामवरीकृत ही है अर्थात् क्षेत्र परिणामवरीकृत ज्ञान का ज्ञान स्वतन्त्रता स्वभाव नहीं है इसलिये मानन बहुत है कि बीचकी अपनी पर्याप्तमें जो क्षेत्रविच्छेदता पायी जाती है वह कार्याधिकता भीवर्तित क्षेत्रवि

कर्मोंके उदयके निमित्तसे ही पायी जाती है। इस तरह पूर्व पर्यायमें जो क्रोधरूपता विद्यमान है वह इसलिये है कि उस समय उम जीवके पीद्गलिक क्रोध कर्मका उदय हो रहा है और इस स्थितिमें ही जब उसी जीवके आगे अव्यवहित उत्तर क्षणकी पर्यायके विषयमें विचार करना है कि कौन-सी पर्याय उस समय होना चाहिये ? तो इस विषयमें यह तो निश्चित है कि जीवके परिणमनशील होनेके कारण उसकी कोई न-कोई पर्याय अवश्य होगी, परन्तु यह भी निश्चित हो समझना चाहिये कि यदि उत्तर क्षणमें पीद्गलिक क्रोध कर्मका उदय होगा तो क्रोधरूप पर्याय होगी और यदि उम उत्तर क्षणमें पीद्गलिक मान, माया और लोभमेंसे किसी एक कर्मका उदय होगा तो क्रोध पर्याय त्रिगुण पूर्व क्षणसे अव्यवहित उस उत्तर क्षणमें उन मानादिक पीद्गलिक कर्मोंमेंसे किसी एक कर्मके उदयानुसार मानादि पर्यायोंमेंसे कोई भी एक नियत पर्याय होगी।

इस तरह उपादानकारण रूप निश्चयकी दृष्टिसे विचार किया जाय तो वह क्रोध पर्याय विशिष्ट जीव उत्तर क्षणमें क्रोध, मान, माया और लोभ रूप पर्यायोंमेंसे जो भी पर्याय अपने अनुकूल अन्य कारणोंकी सहायतामें होगी उसका उपादान कारण होगा। कारण कि परिणमन कैसा ही क्यों न हो, आखिर होता तो जीवका ही है, परन्तु उम पर्यायमें (परिणमनमें) उक्त क्रोध, मान, माया और लोभ इन चारों रूपोंमेंसे कौन सा रूप आता है ? वह जीवके अपने स्वतः सिद्ध स्वभाव रूपसे न होकर पीद्गलिक क्रोध, मान, माया और लोभ कपायरूप कर्मोंमेंसे जिसका उस समय उदय होगा उसकी नियामकताके आधारपर होगा, अतः निमित्तकारणरूप व्यवहारकी दृष्टिसे विचार किया जाय तो उन पीद्गलिक क्रोधादि कपायरूप कर्मोंमेंसे कोई एक कर्मका उदय यथायोग्य रूपसे उसका निमित्तकारण होगा। इस विवेचनसे यह बात भी अत्यन्त स्पष्ट हो जाती है कि 'सभी कार्य स्वकालके प्राप्त होनेपर ही होते हैं' इस मान्यताके आधारपर आप जो निमित्तोंको अकिंचित्कर मान लेना चाहते हैं वह असंगत है और इसीलिये ही आचार्य अकलकदेवको अपनी अष्टशतीमें निमित्तकरणोंको अकिंचित्कर माननेका खण्डन करना पड़ा है। उनका वह कथन निम्न प्रकार है—

तदसामर्थ्यमखण्डयदकिंचित्कर किं सहकारिकारण स्यात् ?

—अष्टसहस्री पृष्ठ १०५

अर्थ—उसकी अर्थात् उपादानकी असामर्थ्यका खण्डन न करता हुआ सहकारी कारण यदि अकिंचित्कर ही बना रहे तों उसे सहकारी कारण कैसे कहा जा सकता है ?

इसी तरह इस कथनमें एक बात यह भी स्पष्ट होजाती है कि जब जीवकी उत्तर क्षणवर्ती कार्यरूप पर्यायमें अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती कारणरूप पर्याय क्रोधरूप है और उसके उत्तरक्षणमें पीद्गलिक क्रोध, मान, माया और लोभ कर्मोंमेंसे किसी भी कर्मका उदय संभव है जिसके कारण जीवकी वह पर्याय क्रोध, मान, माया और लोभमेंसे किसी एकके उदयानुसार क्रोध, मान, माया अथवा लोभ रूप हो सकती है तो इसका फलितार्थ यह हो जाता है कि उम कारणरूप पूर्वक्षणवर्ती क्रोध पर्याय विशिष्ट जीवमें उक्त चारों प्रकारकी उपादान शक्तियोंका अस्तित्व विद्यमान रहता है। इस प्रकार यह मानना अनिवार्य हो जाता है कि उत्तर क्षणमें उस क्रोध पर्याय विशिष्ट जीवकी क्रोधादि चारोंमेंसे वही पर्याय उत्पन्न होगी जिसके अनुकूल पीद्गलिक क्रोधादिकके उदयरूप निमित्त सामग्री प्राप्त होगी। इसलिये कार्याव्यवहित पूर्वक्षणवर्ती पर्यायके अवसर पर भी विविध प्रकारकी नाना उपादान शक्तियोंका सद्भाव मानना असंगत नहीं है। ऐसी स्थितिमें आपकी यह मान्यता कि 'उपादानके कार्याव्यवहित पूर्वक्षणमें पहुच जानेपर नियमसे विवक्षित कार्यकी ही उत्पत्ति होती है' खण्डित हो जाती है। कारण कि पूर्वोक्त, क्रोधविशिष्ट जीव

का उदाहरण हमें इस बातका स्पष्ट संकेत दे रहा है कि तब ज्ञेय पर्याप्त विधिष्ट भोजकी पर्याप्त श्रेण मान माया और भोममेंसे ज्ञेयादि बर्णोंके उदाहरणको कोई भी हो सकती है। तात्पर्य यह है कि उत्तररत्नचर्चटी पर्याप्तसे ज्ञानवहित पूर्वज्ञानवर्ती पर्याप्तके अनन्तर एक ही पर्याप्त होती हो जाति ज्ञेय पर्याप्त नहीं होती—यह सिद्धान्त तो ठीक है परन्तु वह एक पर्याप्त अनुकूल रूप ही होती इसकी नियामक पूर्णत रीत्या वह पूर्व पर्याप्त नहीं हो सकती है, किन्तु उसकी नियामक नहीं पर उपस्थित अन्य अनुकूल बाह्य कारण (निमित्त कारण) सामग्री ही होती है, इसलिए तब पूर्व पर्याप्त विधिष्ट वस्तुमें उस समय उत्तर पर्याप्त परित्त होनेके लिए माया उपादान शक्तिपाका सम्भाव अभावगत ही सिद्ध हो जाता है और तब उनमें स उत्तर क्षणमें उस योग्यताका ही विकास उस वस्तुमें माया का करता है जिसके किने अनुकूल बाह्य निमित्तक्य सामग्री प्राप्त होती है। उस पूर्व पर्याप्त विधिष्ट वस्तुमें माया उपादान शक्तिपाका उद्भाव मानमें यह तो प्रमाण है ही कि स्वामिक्रान्तिकेयानुपेक्षाकी २२९वीं पावाकी उल्लिखित टीकामें कान्तोत्पत्तिके किने कारणभूत पृथ पर्याप्त विधिष्ट इन्द्रको धनि-संवादि प्रतिरोधक कारणोंसे अप्रतिष्ठ सामान्यताका तथा अन्य प्रतिमित्त कारणोंको अधिकता (पूर्णता) बाका इस तरह से विधेयन विधिष्ट स्वीकार किया गया है। इसके साथ ही निम्न लिखित प्रमाण भी देखिये—

कण्ठाक्षद्विह्वला गालासतीर्णि संतुष्टा भवता ।

परिभ्रममाणा हि सर्वं न शक्नोते त्वं हि वारिदु ॥२१९॥

—स्वामिक्रान्तिकेयानुपेक्षा

धर्म—अपनी अनेक उपादान शक्तिवशे मुक्त पदार्थ काकादि कर्मिके प्राप्त होने पर तब स्व (ज्ञान) परिभ्रमन करते हैं तब उसका कारण कोई भी नहीं कर सकता है।

इस वाक्य में जो 'गालासतीर्णि संतुष्टा' पद पड़ा हुआ है वह स्वहृत्पते वतका रस है कि पूर्व पर्याप्तविधिष्ट वस्तुमें एक ही साथ माया उपादान शक्तिपा विद्यमान रही है और 'काकाक्षद्विह्वला' पर यह वतका रस है कि उन माया उपादान शक्तिपामें से एक रही शक्तिपा विकास उत्तर क्षणमें होता जिसके अनुकूल काकाक्षिक जाति वाली इन्द्र क्षेत्र काक साक्षक्य बाह्य धावन सामग्री उस समय प्राप्त होती। मायाकी आचार्य सुपन्नरुत टीका और भी स्वहृत्पते साथ तत्त्व अधिकारको प्रवट कर रही है। टीका निम्न प्रकार है—

धर्म—जीवादिपदार्थों कीति स्फुटत्वं, स्वयमेव परिभ्रममाणा परिभ्रमन्ता पदार्थान्तरं तादृशता सन्ता कैरसि इन्द्रकरकेन्द्रकमर्त्यविभिः वारिदु न शक्नोते। —जीवधारते अर्थात् मायाकतिमि ध्येयममर्त्यतामि मायाप्रकारस्वभावशुद्धमि संयुक्तः। तथा जीवाः अन्तरादिमिन्द्रानां रसकषादिदृक् कर्मि प्राप्य निर्वाण्य तथा तन्नुका भोदवकतिदुःखाः इन्द्रमात्रिस्वात्कीककाविसामग्री प्राप्य प्राक्-परिभ्रमं कर्मन्ते। तत्र अन्तर्पदार्थ तन्नुकावायुवायव्यरसे सति कोपि नियेष्ट न क्षयवोर्तिप्रति माया।

धर्म—धीव जाति पदार्थ अपनी अनेक प्रकारके स्वभाववाकी उपादान शक्तिवशे मुक्त है। वे पदार्थ धर्म इन्द्र क्षेत्र नाक और भावादिधर्म विविध प्रकारकी निमित्त सामग्रीको प्राप्त होते हैं तब उनके विविध परिभ्रमनको इन्द्र वरथेन शक्नोती जाति कोई भी कारण करनेमें समर्थ नहीं होते हैं। जिस प्रकार भव स्वादि उपादान शक्तिवशे मुक्त जीव रत्नमहादि (जाति वशे अनुपन्नरुत वज्रपयगाराचरं इन्द्र कर्मभूमि वना मुनिरीता जाति निमित्तकारण) सामग्रीसे सहित होते हैं तब वे मुक्त होते हैं। इसी प्रकार वीते वत

वननेकी उपादान शक्तिसे युक्त चावल, इन्धनाग्नि, बटलोई, जल आदि निमित्तकारण सामग्रीको पाकर भात-रूपे परिणत होते हैं। इस प्रकार उभय कारणों (उपादान और निमित्तकारणों) के रहते हुए चावलोंने भातरूप परिणमनको कोई वारण करनेमें समर्थ नहीं हो सकता है।

यह सब कथन हमें यह बतला रहा है कि 'कार्यके स्वकालके सद्भावमें नियत कार्यके अनुकूल अन्य कारणोंका सद्भाव नियम से पाया जाता है' यह मान्यता सही नहीं है, बल्कि स्वामी कार्तिकेयानुपेक्षाकी उपर्युक्त गाथा २२२गाथा २१६ से तथा इन दोनों गाथाओंकी उल्लिखित टीकाओंसे इस मान्यताके विरुद्ध इस मान्यताकी ही पुष्टि होती है कि नाना योग्यताओंमें विविध वस्तुके कार्य स्वकालमें अर्थात् जहाँ पहुँच जाने पर उस वस्तुसे कार्योत्पत्तिकी निश्चित सभावना हो जाती है वहाँ पहुँच जाने पर भी यदि विवक्षित कार्यके अनुकूल निमित्तसामग्री हो तो विवक्षित कार्य ही होगा और उस स्वकालमें अन्य जिस कार्यके उत्पन्न होनेकी सभावना हो सकती है यदि उसके अनुकूल निमित्त सामग्री उपस्थित होगी तो फिर वही कार्य उत्पन्न हो जायगा याने उभय समय जैसी निमित्त सामग्री उपस्थित होगी उसीके अनुसार ही उस वस्तुसे कार्य उत्पन्न होगा।

इसी तरह इस प्रकारणमें एक बात और भी ध्यानमें रखने लायक है कि कार्यके उक्त प्रकारके स्वकालमें अर्थात् कार्यव्यवहित पूर्व पर्यायमें वस्तुके पहुँच जाने पर तथा उस कार्यके अनुकूल निमित्त सामग्रीके उपस्थित रहने पर भी यदि उस अवसर पर कार्यकी प्रतिरोधक सामग्री उपस्थित हो जावे तो ऐसी हालत में स्वकाल और अन्य अनुकूल कारणोंकी पूर्णता इनका सद्भाव मिलकर भी कार्यको उत्पन्न नहीं कर सकता है यह बात भी स्वामीकार्तिकेयानुपेक्षाकी गाथा २२२ की आचार्य शुभचन्द्रकृत पूर्वोक्त टीकामें पठित 'मणिमन्त्रादिना अप्रतिषेद्धसामर्थ्यः' वाक्याश द्वारा जानी जाती है। इसका भाव यह है कि कार्यरूप उत्तर पर्यायके पूर्वकी पर्यायसे युक्त द्रव्य विवक्षित कार्यके प्रति तभी कारण होता है जब कि उसकी कार्योत्पादक सामर्थ्यका प्रतिबन्धक कारणों द्वारा प्रतिरोध न किया जा रहा हो। यदि विवक्षित कार्योत्पादक सामर्थ्यका प्रतिरोधक कारणों द्वारा प्रतिरोध किया जा रहा हो तो विवक्षित कार्यके स्वकाल और अनुकूल अन्य कारण सामग्रीके सद्भावमें वहाँ पर वह विवक्षित कार्य उत्पन्न नहीं होगा। जैसे किसी सस्याके चुनावकी पूरी पूरी तैयारी हो जाने पर भी यदि यकायक स्थगन आदेश प्राप्त हो जाता है तो चुनाव रोक दिया जाता है। इस प्रकार कार्योत्पत्तिके विषयमें पूर्वोक्त आगम प्रमाणों और लौकिक व्यवहारोंके आधार पर निम्नलिखित व्यवस्था जानना चाहिये।

(क) उपादान शक्ति अर्थात् आपके मतसे क्षणिक उपादान—जिसे आपने स्वकाल नामसे पुकारा है लेकिन जो आगमानुसार स्थूल रूपसे कार्यव्यवहित पूर्व पर्यायरूप तथा सूक्ष्म रूपसे उत्तर क्षणवर्ती कार्यरूप पर्यायसे अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती पर्यायरूप होता है—विद्यमान हो लेकिन विवक्षित कार्यकी उत्पत्तिके अनुकूल निमित्त सामग्री उपस्थित न रह कर दूसरे प्रकारकी ही निमित्त सामग्री उपस्थित हो तो वहाँ पर वह विवक्षित कार्य न होकर वही कार्य होगा जिसके अनुकूल निमित्तसामग्री मिला दी गयी हो या अनायास मिल गयी हो व उपादानमें उसकी सामर्थ्य हो।

(ख) उक्त प्रकारकी उपादान शक्ति विद्यमान हो तथा विवक्षित कार्यकी उत्पत्तिके अनुकूल बाह्य निमित्त सामग्री भी वहाँ मौजूद हो, लेकिन उस अनुकूल निमित्त सामग्रीकी पूर्णता न हो तो भी विवक्षित कार्य नहीं होगा, किन्तु वही कार्य होगा जिसके अनुकूल उक्त सब प्रकारकी सामग्री वहाँ उपस्थित होगी।

(ग) उक्त प्रकारकी उपादान शक्ति विद्यमान हो विवक्षित कार्यकी उत्पत्तिके अनुकूल बाह्य निमित्त सामग्री भी अपनी पूजताके साथ उपस्थित हो लेकिन सामने प्रतिस्पर्धक सामग्री उपस्थित हो जाने से भी वहाँ पर विवक्षित कार्य नहीं होता । किन्तु वही कार्य होता जिसके अनुकूल सम्पूर्ण कारण सामग्री उपस्थित होगी और कोई भी बाधक सामग्री नहीं होगी ।

(घ) यदि उक्त प्रकारकी उपादान शक्ति ही विद्यमान न हो और विवक्षित कार्यके अनुकूल निमित्त सामग्री पूर्णरूपसे उपस्थित हो तथा बाधक सामग्रीका अभाव भी हो तो भी विवक्षित कार्य नहीं होता किन्तु वह ही कार्य होता जिसके अनुकूल उपादान शक्ति और अनुकूल बाह्य कारण सामग्री बिना किसी बाधक कारण सामग्रीके उपस्थित रहेगी ।

यहाँ पर इतना और बातें लेना चाहिए कि विवक्षित कार्यकी उत्पत्तिके अनुकूल उक्त प्रकारकी उपादान शक्ति विद्यमान हो उसके अनुकूल बाह्य निमित्त सामग्री भी अपनी पूजताके साथ उपस्थित हो और कार्यके परिणतिकी प्रतिरोधक सामग्रीका अभाव भी सुनिश्चित हो लेकिन बाधक विरोध या प्रतिकारके बिनावकी सामग्री उपस्थित हो जाने से कार्यकी उत्पत्तिकी श्रुतिका वही पर समाप्त होकर जाने बिनावकी प्रक्रिया शुरू हो जायगी ।

ऐसा नहीं है कि इन सब बातोंसे आप अनभिज्ञ हैं और ऐसा भी नहीं है कि कार्यकी उत्पत्तिके बिना इन सब बातों पर आप कहने लगे रहते हैं । जब तक प्राची सर्वज्ञ नहीं हो जाता जबका इसके पूर्वमें भी निर्विकल्प समाधिमें स्थिर नहीं हो जाता तब तक उसका कार्यकारण प्रदर्शित इन सब बातों पर कहने लगे जाता असम्भव भी है, परन्तु व्यवहार और नियमके साथ स्वयंको न समझ सकने के कारण निमित्तको व्यवहारोपहित कारणवाके आधार पर कार्यके प्रति अकिञ्चित्कर विवक्षित करनेके लिए ही आपने इस मात्वाको मान्य किया है कि सभी कार्य केवल स्वयंकोके प्राप्त हो जाने पर ही हो जाता करते हैं । लेकिन इसके लिये कि आप आपन स्वीकृत निमित्तकारणको अकिञ्चित्कर मानें इस बात पर भी आपकी क्या करना चाहिये कि स्वामिकाटिनेमानुषेक्षा की १२१ १२२ ११९ और २१ वीं पाठानुषेक्षा के अन्तिमविध (२१-८१) पक्षमें तथा स्वयंमूलोपके अन्तिमविध १११ वें पक्षमें भी निमित्तकारणको उपस्थानकारणके साथ स्वयं और कार्यकृत्य तथा तब जाने पर भी समाप्त नहीं स्वीकार किया गया है । इस विषयकी पुष्टिके लिए आपनमें सुदूर भी अनेक प्रमाण भरे पड़े हैं । उनमेंसे कुछ प्रमाण तो यहाँ पर भी देने लगे हैं । कुछ आपकी इस उक्त-वचन अन्तर्गत सुदूर प्रमाणों में भी देखनेकी मिलने परन्तु या तो इन सब आपन प्रमाणोंको आप दुर्लभित कर रहे हैं अथवा बहुत अधिप्राय समझकर उनका अपने पक्षकी पुष्टिके उपयोग कर रहे हैं । जैसे स्वामिकाटिनेमानुषेक्षाकी १२१ और १२२ वीं पाठानुषेक्षा के पक्ष (२१-८१) तथा स्वयंमूलोपके पक्ष १११ एवं स्वामिकाटिनेमानुषेक्षाकी ११२ और २१ वीं पाठानुषेक्षा की टीकाके अधिप्रायको अपने पक्षकी पुष्टिके उपयोग करने हुए दुर्लभित कर दिया है और स्वामिकाटिनेमानुषेक्षाकी ११२ तथा २१ वीं पाठानुषेक्षाके अधिप्रायको अपने पक्षकी पुष्टिके उपयोग भी किया है । यह प्रक्रिया आपने प्राप्त करने अपनायी है । परन्तु यहाँ वही आपनवचन बात पड़ा—हमने स्थितिकी स्पष्ट करनेका पूरा-पूरा प्रयत्न किया है । क्या हम जाना रखें कि यह सब कुछ आपने अधिप्राय होनेसे किया है और यह सब आपने यदि अधिप्रायसे ही किया है तो हमें विस्वास है कि हमारे स्पष्टीकरणके आधारका अधिप्राय अवश्य दूर हो जायगा । लेकिन यदि अपने संकल्पित अधिप्रायको पुष्ट करनेकी गरजसे यह सब कुछ आपने किया है तो हम समझते हैं कि

हमारे इस प्रयत्नका लाभ सम्भवतः आप नहीं लेंगे। कुछ भी हो, हमारा दृष्टिकोण तो तत्त्वसम्बन्धी स्थिति-को साफ करनेमात्रका है। यदि इसमें आप लाभ ले सकें तो उत्तम बात होगी।

आपने स्वामिकार्तिकेयानुप्रेक्षाकी गाथा २३० का अभिप्राय गलत लिया है और इस तरह आप उससे अपनी सकल्पित जिस गलत मान्यताका पोषण करना चाहते हैं, आपको वह सकल्पित गलत मान्यता यह है कि अव्यवहित पूर्वक्षणवर्ती पर्याय अव्यवहित उत्तरक्षणवर्ती एक निश्चित पर्यायको ही जन्म देनेवाली है। परन्तु हम पूर्वमें अत्यन्त स्पष्टताके साथ विवेचन कर चुके हैं कि वस्तुका स्वभाव परिणामी होनेके कारण वस्तुको अव्यवहित पूव पर्यायके अनन्तर उत्तरपर्याय अवश्य होगा। इसके विषयमें आपका कहना यह है कि जो पर्याय उस कालमें नियत होगी वही होगी और हमारा कहना यह है कि जिस पर्यायकी उत्पत्तिके योग्य उपादान शक्तिके साथ साथ अन्य अनुकूल बाह्य सामग्रीकी पूर्णता और प्रतिबन्धक सामग्रीका अभाव—यह सब सामग्री उपस्थित होगी वह पर्याय होगी। हम अपनी इस मान्यताकी पुष्टि पूर्वमें आगम प्रमाणोंसे कर चुके हैं तथा इसके लिये और भी नीचे लिखे प्रमाण देखिये—

कारणस्याप्रतिबन्धस्य स्वकार्यजनकत्वप्रतीतेः।—तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक अध्याय १, पृ० ७०।

अर्थ—प्रतिबन्धक कारणके अभावसे युक्त कारण ही अपने कार्यका जनक होता है।

स्वसामग्र्या विना कार्यं न हि जातुचिदीक्ष्यते ॥८८॥—तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक अध्याय १, पृष्ठ ७०।

अर्थ—कोई भी कार्य जब तक उसकी पूर्ण सामग्री उपस्थित न हो तब तक नहीं उत्पन्न होता है।

इस तरहके आगम प्रमाणोंके आधार पर ही हम आपकी उक्त सकल्पित मान्यताको गलत कहते हैं। और चूँकि अपनी उक्त सकल्पित मान्यताकी पुष्टि आप स्वामिकार्तिकेयानुप्रेक्षाकी गाथा २३० के द्वारा करना चाहते हैं, इसलिये इस गाथाका अभिप्राय भी आपने अपने ढंगसे लेनेका प्रयत्न किया है अर्थात् गाथा में पठित 'णियमा' पदको आप उस कालमें नियत पर्यायके साथ जोड़ देना चाहते हैं जब कि उल्लिखित आगम प्रमाणोंके आधार पर 'णियमा' पदका केवल इतना आशय उस २३० वीं गाथामें ग्रहण करना है कि 'उत्तर पर्याय नियमसे पूर्व पर्यायकी कार्यरूप ही होगी, फिर भले ही वह पर्याय अपनी कारण सामग्रीके आधार पर होनेवाली कोई भी पर्याय क्यों न हो ?'

इसी प्रकार अपनी सकल्पित उक्त मान्यताकी ही पुष्टि के लिये इस गाथाके दूसरे न० २२२ की टीकामें पठित 'मणिसन्नादिना अप्रतिबद्धसामर्थ्य कारणान्तरावैकल्येन' इस वाक्यांशको भी आप विल्कुल उपेक्षित कर देना चाहते हैं। इसका तात्पर्य यह है कि आपकी मान्यताके अनुसार वस्तुके कार्याव्यवहित पूर्वक्षणवर्ती पर्यायमें पहुँच जाने पर उसके अनन्तर क्षणमें एक निश्चित कार्यकी उत्पत्ति होनेका नियम है, क्योंकि आपको मान्यताके ही अनुसार वस्तुमें एक समयमें एक ही कार्यकी उत्पत्तिके अनुकूल एक ही योग्यता पायी जाती है, नाना कार्योकी उत्पत्तिके अनुकूल नाना योग्यताएँ एक साथ नहीं पायी जाती हैं, इसलिये आपका कहना है कि 'प्रत्येक कार्यके प्रति उपादानकी नियामकता ही स्वीकार की गई है, इस लिये जब कार्यक्षम निश्चय उपादान (क्षणिक उपादान) उपस्थित होता है तब निमित्त भी उसीके अनुसार ही मिलते हैं।' इसके आगे आपने यह भी उल्लेख है कि 'अतएव स्वामिकार्तिकेयानुप्रेक्षा की २२२ न० की गाथाकी टीकासे जो उसका यथार्थ तात्पर्य है वही फलित करना चाहिये। उसमें 'मणिसन्नादिना अप्रतिबद्धसामर्थ्य कारणान्तरावैकल्येन' से पूर्व यदि 'यदि' अर्थको सूचित करनेवाला कोई पाठ मूल टीकामें होता तब तो निमित्तोकी अनिश्चितता भी समक्षमें आती, परन्तु उसमें इस आशयको सूचित करनेवाला कोई पाठ नहीं है, इसलिए उसे तदेव,

‘अर्थं पूषणर्थाभिपद्यं कारकमूर्तं’ वा विरोधन बनाकर ही उसका अर्थ करना चाहिये और ऐसा अर्थ करने पर निमित्त-उपादानके योगकी जगही तरह सुयोग्यत बैठ जाती है ।

आगे इस कथन पर हमें आपसे इतना ही कहना है कि आपके कथानुसार ‘अभिप्रायिना अप्रतिबद्धसामर्थ्य कारकान्तराभैरूप्यं’ वाक्यांश वस्तुके कार्यात्म्यवहित पूर्वसंघर्षों परास्मिन् पहुँच जाने पर तभी निमित्तकारकोकी अनिविचलता बतला सकती है जब कि उक्त टीकामें ‘अभिप्रायिना अप्रतिबद्धसामर्थ्य कारकान्तराभैरूप्यं’ इस वाक्यांशके पूर्व ‘यदि अर्थको सूचित करनेवाला कोई पर विद्यमान होवा परन्तु इसके विपक्ष में हम आपसे कहते हैं कि जब आपकी भाष्यताके अनुसार प्रत्येक अर्थ अपनी ही उपादानरूप योग्यताकोपाका है जिसकी कालके त्रैकालिक उपयोगे आधार पर उसकी परास्मिन् संभव है और जब आपकी भाष्यताके अनुसार ही वस्तुकी प्रत्येक अवस्था परास्मिन् वस्तुके उत्तर अर्थमें एक निश्चित उत्तर परास्मिन् ही उत्पन्न होती है तो ऐसी दृष्टिकोण आपकी बुद्धिके फिर उक्त टीकामें ‘अभिप्रायिना अप्रतिबद्धसामर्थ्य कारकान्तराभैरूप्यं’ वाक्यांश की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती है । लेकिन भूँक टीकामें उक्त वाक्यांशका उद्भाव पाया जाता है, इसलिये ‘यदि’ अर्थको सूचित करनेवाले वक्ता उक्त टीकामें अर्थ होने पर भी ‘अभिप्रायिना अप्रतिबद्धसामर्थ्य कारकान्तराभैरूप्यं’ वाक्यांश वस्तुके कार्यात्म्यवहित पूर्वसंघर्षों परास्मिन् पहुँच जाने पर भी वही निमित्तकारकोकी अनिविचलताको बतलानेके ही उद्देश्य हो सकता है । वरन् कि निमित्तकारकोकी अनिविचलता बतलानेके अनिविचल और दूसरा कोई प्रयोजन उक्त वाक्यांश नहीं कर नहीं हो सकता है और न आप ही ने बतलाया है । हम आपसे यह कहते हैं कि ‘अभिप्रायिना अप्रतिबद्धसामर्थ्य कारकान्तराभैरूप्यं’ वाक्यांशको आपके कथानुसार यदि ‘उद्देश्य अर्थं पूषणर्थाभिपद्यं कारकमूर्तं’ का भी विरोधन मान लिया जाय तो फिर उक्त टीकामें आपके कथानुसार ‘अभिप्रायिना अप्रतिबद्धसामर्थ्य कारकान्तराभैरूप्यं’ वाक्यांशकी क्या उद्देश्यता है ? हमें पूर्ण विश्वास है कि यदि आपने हमारे इस कथन पर नीचे उक्तके उक्त स्थान बिना ही निश्चित ही आपके स्वीकार करना पड़ेगा कि वस्तुके कार्यात्म्यवहित पूर्वसंघर्षों परास्मिन् पहुँच जाने पर भी इसमें उक्त पूर्व परास्मिन्के उत्तरअर्थमें कार्यरूप परिणत होनेके लिये अनेक उपादान अनिवार्य आवश्यक हो रहे हैं और उनमेंसे वही उपादान अति आवश्यक परिणत होती है जिसके अनुसार उक्त उक्त निमित्त सामग्री बनाया जाय वा पुष्पक प्रयोगसे प्राप्त हो जाती है । इसलिये आपका यह किन्ना सर्वथा गलत है कि जब कार्यरूप उत्पन्न अवस्थित होता है तब निश्चित सामग्री उहीके अनुसार निकल ही जाती है । और इसलिये आपकी यह भाष्यता भी गलत है कि ‘कार्यात्म्यवहित पूर्वसंघर्षों परास्मिन्के अनन्तर अर्थमें वही परास्मिन् उत्पन्न होती तो निश्चित होती । इससे बिना हमारा भी कहना पड़ेगा कि कार्यात्म्यवहित पूर्वसंघर्षों परास्मिन्के अनन्तर अर्थमें वही परास्मिन् उत्पन्न होती जिसकी उत्पत्तिके अनुसार निमित्त सामग्री उक्त समय वही अवस्थित होती ।

आपने अपनी उक्त एकलपित भाष्यताको बुद्धिके लिये निम्नलिखित और भी प्रमाण उपस्थित किये हैं -

(१) निश्चयवचनार्थकः ॥ वरुणान्तरं मीनोपान्तरादेव मुख्यं मोक्षस्व कर्तव्यं आचार्यिकेपक्षि-
वरुणसम्बन्धित इत्यवयवमिति ।

—उपादानकोकार्थिक अर्थान्तर १ इत्यु १ ।

(२) न हि इत्यादिभिर्लक्षणैः सहायोगिकैश्चैवमध्यमवर्तिनो लक्षणवत्त्व कायकारकभावो विधा-
यितुमुपादाना येन क्व तत्त्वज्ञानसामर्थ्यं प्रसज्यते । किं तर्हि ? अथमभिहितवैयं सहा उक्तं च तत्त्वज्ञानसामर्थ्य-

सद्योद्यमत्व । वयमन्यथाग्निं प्रथमधूमक्षणमुपजनयन्नपि तत्र समर्थं स्यात् ? धूमक्षणजनितद्वितीयादिधूम-
क्षणोत्पादे तरयासमर्थत्वेन प्रथमधूमक्षणोत्पादनेप्यसामर्थ्यप्रसक्ते । तथा च न किञ्चित्कस्यचित्समर्थं कारण,
न चासमर्थात् कारणादुत्पत्तिरिति ववेयं वराकी तिष्ठेत् कार्यकारणता ?

—तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक अध्याय १ पृष्ठ ७१ ।

आपने उक्त दोनो वयनोका निम्नलिखित अर्थ दिया है—

(१) निश्चय नयका आश्रय देनेपर तो जिसके अनन्तर मोक्षका उत्पाद होता है, अयोगकेवलोके
अन्तिम समयमें होनेवाला वही रत्नत्रय मोक्षका मुख्य (प्रधान-साक्षात्) कारण (उपादान कारण) है ।

(२) प्रकृतमें द्वितीयादि सिद्धक्षणोंके साथ अयोगकेवलीके अन्तिम समयवर्ती रत्नत्रयका कार्य-कारण-
भाव विचारके लिये प्रस्तुत नहीं है, जिसमें उसकी उत्पत्तिमें उसकी असामर्थ्य प्राप्त होवे । तो क्या है ? प्रथम
सिद्धक्षणके साथ ही प्रकृतमें उसका विचार चल रहा है और उसकी उत्पत्तिमें वह समर्थ (उपादान) कारण
ही है इसलिये पूर्वकृत शंका ठीक नहीं है ।

यदि ऐसा न माना जाय तो अग्नि (उपादान कारण बनकर) प्रथम धूमक्षणको उत्पन्न करती हुई
भी उसकी उत्पत्तिमें वह समर्थ कैसे हो सकती है ? क्योंकि ऐसी स्थितिमें धूमक्षणोंके द्वारा उत्पन्न किये
गये द्वितीयादि धूमक्षणोंके उत्पन्न करनेमें उसके (अग्निके) असमर्थ होनेसे प्रथम धूमक्षणके उत्पन्न करनेमें भी
उसकी असामर्थ्यके प्राप्त होनेका प्रसंग आता है । और ऐसा होनेपर कोई भी किसीका समर्थकारण नहीं बन
सकता । और असमर्थकारणसे कार्यकी उत्पत्ति होती नहीं, ऐसी स्थितिमें यह विचारी कार्यकारणता कैसे
ठहरेगी अर्थात् तब कार्यकारणताका स्वीकार करना ही निष्फल हो जायगा ।

तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकके इन दोनो उद्धरणोंसे आप एक ही बात सिद्ध करना चाहते हैं कि 'सभी द्रव्योंकी
सभी पर्यायें नियतक्रमसे ही होती हैं ।' अब देखना यह है कि क्या ये दोनो उद्धरण आपकी उक्त बातको सिद्ध
करनेमें समर्थ हैं ? तो हमें कहना पड़ता है कि तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकके उल्लिखित दोनों ही कथन आपको
'सभी द्रव्योंकी सभी पर्यायें नियत क्रमसे ही होती हैं' इस बातको सिद्ध नहीं करते हैं, क्योंकि जिस प्रसंगसे
तत्त्वार्थ-श्लोक-वार्तिकमें उक्त दोनो कथन किये गये हैं वह प्रसंग एक तो इस बातका है कि समर्थ कारण ही
कार्यकी उत्पत्तिका कारण होता है, असमर्थ कारण कार्योत्पत्तिका कारण नहीं होता है । दूसरे इस बातका
प्रसंग है कि एक कार्यकी उत्पत्तिमें कोई कारण यदि असमर्थ है तो इतने मात्रसे वह दूसरे कार्यकी उत्पत्तिमें
कदापि असमर्थ नहीं होता है अर्थात् प्रत्येक कारणकी एक कायके प्रति असामर्थ्य रहना एक बात है और उसकी
(प्रत्येक कारणकी) दूसरे कायके प्रति सामर्थ्य रहना दूसरी बात है । एक ही कारणमें उक्त भिन्न-भिन्न प्रकारसे
असामर्थ्य और सामर्थ्य दोनो ही बातें एक साथ रह सकती हैं, उनका एक साथ रहनेमें कोई विरोध नहीं है ।

इस तरह वनलाया गया है कि अयोगकेवली गुणस्थानके चरम समयमें रहनेवाला रत्नत्रय चूँकि
मुक्तिके लिये समर्थ कारण है, इसलिये उसके अनन्तर मुक्ति होती ही है । इसी प्रकार अग्नि भी प्रथम
धूमक्षणकी उत्पत्तिके लिये समर्थ कारण है, इसलिये वह भी प्रथम धूमक्षणको उत्पन्न कर देती है । परन्तु
मुक्तिके लिये अयोगकेवली गुणस्थानके चरम समयमें विद्यमान रत्नत्रय समर्थ क्यों है ? और प्रथम धूमक्षणकी
उत्पत्तिके लिये अग्नि समर्थ क्यों है ? यदि ये प्रश्न उपस्थित हो जावें तो इनका समाधान यही होगा, कि
यहाँ पर कारणान्तरावैकल्य अर्थात् अन्य सहकारी कारणोंकी पूर्णता तथा प्रतिबन्धक कारणोंका अभाव दोनो
ही बातें पायी जाती हैं । अयोगकेवली गुणस्थानके चरम समयके रत्नत्रयमें अघाती कर्मोंका साथ हो जानेसे

कारणसरावैरस्य भवति अथ सङ्गती कारवोकी पूषता वहाँ पर हो जाती है तथा प्रतिबन्धक कारणोंका बन्धन छत समय प्रथम मोक्षसम्पत्ती उत्पत्तिके लिये मोक्षके कारणमूल सामिकरूप रत्नबन्धकी निष्ठा हुआ है । इस प्रकार अयोधनैकी गुणस्वात्मके चरण समयका रत्नत्रय प्रथम मोक्षसम्पत्ती उत्पत्तिके लिये बर्णन कारण हो जाता है । उत्पन्नलोकसात्त्विक अ १ पु ७ में लिखा है—

केवलात्प्रागेव ध्यायिकं यथाकथातचारित्रं सम्पूर्ण ज्ञानकारणमिति न लोकमीय तस्य सुखतुल्या-
हमे सङ्गतिविधौपापेक्षितत्वा पूज्यत्वाद्युपपत्ते । विचक्षितस्वभावकारणैश्चक्षणायातत्वं हि संपूर्णं तस्य न
केवलात् प्रागस्ति चास्त्रित्य ततोप्युप्यमयातिप्रतिष्ठासिद्धिप्रबोधतत्त्वात् सम्पूर्णस्य तत्त्वोत्पत्त्यः । न च
यथाकथात पूर्णं चास्त्रिमिति प्रयत्नस्यैवं व्याप्ति तस्य ध्यायिकत्वेन तत्र पूज्यत्वामिवावत् । न हि
सकलमोक्षसाधुद्वयमप्यचारित्र्यसंसर्गोऽपि सकलमिति सङ्गद्यमकथ्यतात्पर्यं तदभिप्रेयते । कथं पुनस्तत्
संपूर्णस्य ज्ञानात्प्रागेवसमिकामुत्पत्त्यभावं तथापि सम्पूर्णमिति चेत् न सकलकुलौघतत्वावपरीत्येवित्त
त्त्वोत्पत्ते । पूर्वं तत्पूष तत्स्थिति चेत् त्रिकिधस्य कथस्य तद्वर्तमानमावत् । किं तद् विधियं क्व
चारित्र्येति च्च नामात्सात्त्विकमज्जविचारस्समर्थं समुच्छिन्नविधायिपातिष्यत्समित्युपजावत् ।

बर्णन—ज्ञानरूप कारणसे उत्पन्न होनेवाला सामिक यथाकथात चारित्र केवलज्ञानसे पहले ही सम्पूर्ण
(समर्थ) बन जाता है ऐसी कंका नहीं करना चाहिये क्योंकि वह चारित्र मुक्तिके उत्पन्न करनेमें तत्काली
कारणोंकी अपेक्षा रखता है, इसलिये वह पूज्यत्वको प्राप्त नहीं है । विचक्षित कथ करनेमें बलिय बन्धने
प्राप्त हो जाता ही पूज्यत्व कह्यता है । ऐसा पूज्यत्व केवलज्ञानसे पहले चारित्र्यमें नहीं है । केवलज्ञानके
अप्य (केवलज्ञानकी उत्पत्ति हो जानेके बाद) जगती कथोंका जन्म हो जाने पर ही उत्पन्न (चारित्र्य)
सम्पूर्णता मायी बयी है ।

सका—बह कहा था कि ज्ञानमें जो वह कथन पाया जाता है कि 'यथाकथातचारित्र पूर्ण चारित्र
कह्यता है' तो पूर्वोक्त कथनसे इसका विरोध जाता है ?

उत्तर—कंका ठीक नहीं है, क्योंकि यथाकथातचारित्रमें जो पूर्वोक्तका प्रतिपादन किया गया है वह
प्रतिपादन वरके (यथाकथात चारित्रके) सामिक (मोक्षवीय कथके अर्थात् प्राप्ति) होनेके कारणसे ही किया
गया है । कारण यह है कि सकल मोक्षबन्धने उत्पन्न होता हुआ वह चारित्र बंधनमात्रसे ही उत्पन्न नहीं है
बही कारण है कि वरकी अपेक्षा सर्वोत्कृष्ट कथसे स्तुति की जाती है ।

कंका—उक्त प्रकारके चारित्र्यमें उत्पत्ति अनारिपूर्ण आयोगात्मिक ज्ञानसे होने पर भी सम्पूर्ण
कैसे हो सकता है ?

उत्तर—यह कंका भी ठीक नहीं है, क्योंकि हादवाद्यमूलके विषयमूल तत्पत्त उत्पत्तिज्ञान
कारणोंके आयोगात्मिक ज्ञानसे ही वरकी उत्पत्ति होती है ।

संका—उक्त प्रकारसे वह सामिक यथाकथात चारित्र जब पूर्णताको प्राप्त है तो उत्पत्ति फिर मुक्ति
हो जाती चाहिये ?

उत्तर—यह कंका भी ठीक नहीं है, क्योंकि उक्त तत्पत्त इस सामिक यथाकथात चारित्रमें विरोधरूप-
का बन्धन रहता है ।

संका—कौनसा ऐसा चारित्र्यका वह विशेष कथ है जिसके बन्धनमें वह चारित्र वीरकी मुक्ति
प्राप्त नहीं कर सकता है ?

उत्तर—नाम, गोत्र और वेदनीय इन तीन कर्मोंकी स्थितिकी निजरा करनेमें समर्थ समुच्छिन्नक्रिया-प्रतिपातिध्यान ही उस चारित्रिका वह विशेष रूप है ।

यह उद्धरण हमने यहाँ पर इसलिए दिया है ताकि क्षायिकरूप यथाख्यात चारित्रिकी मोक्षोत्पादनमें पूर्णता (सामर्थ्य) है उसका ज्ञान लौकिक जनोको हो जावे । वह पूर्णत्व या सामर्थ्य सहकारी कारणोकी अपेक्षताके अतिरिक्त क्षायिक यथाख्यातचारित्र्यमें और कुछ नहीं है यही ग्रन्थकर्ता आचार्य विद्यानन्दीका अभिप्राय है ।

कालादिसामग्रीको हि मोहक्षयस्तदूपाविर्भावहेतुर्न केवलस्तथाप्रतीते ।

—तत्त्वा० श्लोकवार्तिक पृष्ठ ७०

अर्थ—मोहक्षय कालादि (द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव) सामग्री सहित होकर ही आत्माकी उस स्वरूपताकी उत्पत्तिका कारण होता है, केवल मोहक्षयसे मुक्ति प्राप्त नहीं होती है ।

इस कथनसे भी यह सिद्ध होता है कि मोहक्षय अर्थात् क्षायिक यथाख्यात चारित्रिको जब तक बाह्य कारण सामग्री प्राप्त नहीं हो जाती है तब तक उससे जीवको मुक्ति प्राप्त नहीं होती है । लेकिन जब जीव समुच्छिन्नक्रियाप्रतिपाति ध्यान में पहुँच जाता है तब भी इतर सहायक कारणोके अभावमें मुक्ति प्राप्त नहीं होती है । जीव जब उस समुच्छिन्नक्रियाप्रतिपाती ध्यानमें नाम, गोत्र और वेदनीय कर्मोंकी स्थितिका आयुर्कर्म की स्थितिके साथ समीकरण कर देता है तब उक्त चारो कर्मोंकी उदयानुसार समय समय प्रति प्रत्येक अघाति कर्मके एक एक निपेक्षकी सविपाक निजरा करता हुआ जब उक्त चारो अघातिया कर्मोंके क्षयका अन्त समय आ जाता है तब वह यथाख्यात क्षायिक चारित्र्य मुक्तिके लिए समर्थ कारण होता है और उसके व्यवहित उत्तर क्षणमें जीव मुक्त हो जाता है ।

यहाँ पर इतना विशेष समझना चाहिये कि अयोगकेवली गुणस्थानके चरम समयमें सम्पूर्ण अघाती कर्मोंका क्षय हो जानेसे रत्नत्रयमें कारणान्तरावैकल्य और प्रतिबन्धकाभाव निश्चित हो जाता है, इसलिए वह रत्नत्रय ही मुक्तिका नियत कारण है, परन्तु सब प्रकारकी अग्नि धूमकी उत्पत्तिकी नियत कारण नहीं बन सकती है । केवल वही अग्नि धूमोत्पत्तिके लिए कारण बनती है जो अन्य कारण सामग्रीकी पूर्णता तथा प्रतिबन्धकाभावसे विशिष्ट होती है ।

अयोगकेवली गुणस्थानके चरम समयवर्ती रत्नत्रयके विषयमें एक बात और विचारणीय है कि सयोग केवली गुणस्थानके रत्नत्रय और अयोगकेवली गुणस्थानके चरम समयमें विद्यमान रत्नत्रयके स्वरूपमें कोई अन्तर नहीं है इस बात को हमने ऊपर बतलाया है और तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकके उसी प्रकरणमें और भी विस्तारसे बतलाया गया है तथा यह भी वहापर विस्तारसे बतलाया गया है कि केवल सामग्रीकी पूर्णता न होनेसे ही सयोगकेवली गुणस्थानवर्ती जीव मुक्ति पानेमें सदा असमर्थ रहते हैं । हमारा आपसे निवेदन है कि इस विषयको ठीक-ठीक समझनेके लिये तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकके पृष्ठ ७० और ७१ को अवश्य पढ़िये, उसके अभिप्रायको समझनेका प्रयत्न कीजिये, केवल अपने सत्कारोके आधारपर उसमें जोड़-तोड़ विठानेका प्रयत्न मत कीजिये ।

'प्रत्येक समयमें नियत कार्यकी ही उत्पत्ति होती है और उसका उपादान कारण भी नियत ही होता है तथा आवश्यकतानुसार निमित्तकारण भी स्वयमेव मिल जाते हैं यह जो आपकी मान्यता है इसके समर्थनमें एक कारण आप यह भी बतलाते हैं कि स्वयम्भूतोत्रके पृष्ठ १३३ में भवितव्यताको अलक्ष्यशक्ति बतलाया

और न परिणमन करनेवाली वस्तुके लिए ही उस वस्तुके सहयोगकी अपेक्षा रहती है, सब अपनी अपनी चालसे चले जा रहे हैं, तो इसका अर्थ यह होगा कि छसस्य प्राणियोंके मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान और मन पर्यायज्ञान इन सभी ज्ञानजन्य अनुभवोंकी अप्रमाणभूत माननेका प्रसंग उपस्थित हो जायगा। और फिर दिव्य-व्यनिसे लेकर द्वादशांग द्रव्यश्रुत तथा अन्य आचार्यों द्वारा प्रणीत श्रुत सभी अप्रमाणभूत ठहर जायगा, वस्तुव्यवस्थाका आधार सिर्फ केवलज्ञान ही रह जायगा, इस प्रकार समस्त वस्तुतत्त्व अनिर्वचनीयता-को ही प्राप्त हो जायगा।

यदि फिर आप कहें कि व्यवहारनयसे समस्त वस्तुजात प्रतिपादनीय है, दृश्य है और मतिज्ञान, श्रुत ज्ञान, अवधिज्ञान और मन पर्यायज्ञानका भी वह ज्ञेय है, तो इस पर भी हमारा कहना यह है कि व्यवहारको और व्यवहारके प्रतिपादक द्रव्यश्रुतरूप व्यवहारनयको तथा ज्ञापक ज्ञानश्रुतरूप व्यवहारनयको तो आप स्वयं आरोपित, कल्पित, उपचरित, मिथ्या, असत्य, असद्भूत एवं अभावात्मक मान लेना चाहते हैं तो इससे अनिर्वचनीयताके प्रसंगकी समस्या हल होनेवाली नहीं है। इतना ही नहीं, जब व्यवहार या व्यवहारनय असद्भूत हैं तो केवलज्ञानी भी तो समस्त वस्तुजातको व्यवहाररूपसे ही जानता है इसका अर्थ यह है कि केवलज्ञानमें भी वस्तुतत्त्वका ज्ञान करना असंभव ही होगा। इस तरह समस्त जगत् वस्तुतत्त्व व्यवस्थासे ही शून्य हो जायगा। सिर्फ केवलज्ञानी जीव ही विश्वमें रह जायगा और फिर जब जैन सस्कृतिकमें अनादि-निघन केवलज्ञानी नामका जीवतत्त्व स्वीकार ही नहीं किया गया है, हमी-आप जैसे ससारी प्राणी ही पुरुषार्थ करके आगे चल कर केवलज्ञानी बनते हैं तो जब ससारी प्राणियोंका अस्तित्व ऊपर समाप्त किया जा चुका है तो फिर केवलज्ञानीका भी अस्तित्व समाप्त हो जायगा, इस तरह सर्व प्रकारसे शून्यवादका प्रसंग उपस्थित हो जायगा। धवल पुस्तक १४ पृष्ठ २३४ का कथन भी इस बातका समर्थन कर रहा है जो निम्न प्रकार है—

ससारिणाममावे सते कथमससारिणाममावो ? बुच्चदे, त जहा—ससारिणाममावे सते अससारिणो वि णत्थि, सव्वस्स सप्पडिक्खस्स उवल्लभणहाणुवत्तीदो।

अर्थ—ससारी जीवोंका अभाव होनेपर अससारी जीवोंका अभाव कैसे संभव है ? इसका उत्तर यह है कि ससारी जीवोंका अभाव होने पर अससारी जीव भी नहीं हो सकते हैं, क्योंकि सब पदार्थ अपने सत्प्रतिपक्ष पदार्थोंकी उपलब्धिमें ही उपलब्ध होते हैं, अन्यथा नहीं।

हमारा विश्वास है कि यह सब हमारी तरह आपको भी अभीष्ट नहीं होगा, अतः व्यवहार और व्यवहारके प्रतिपादक एवं ज्ञापक नयोंको आरोपित, कल्पित, उपचरित, मिथ्या, असत्य, असद्भूत एवं अभावात्मक न मानकर हमारी तरह आपको भी वास्तविक, सत्य, सद्भूत, सद्भावात्मक ही मानना होगा। ऐसी स्थितिमें कार्यकारण भावमें अन्तर्भूत निमित्त नैमित्तिकभाव और उमका प्रतिपादक आगम तथा उसका ज्ञापक ज्ञान ये सभी वास्तविक हो जावेंगे और जब आप इस बातको स्वीकार कर लेंगे तब आपको स्वयं सोचनेका अवसर प्राप्त होगा कि 'द्रव्योंमें होनेवाली सभी पर्यायें नियतक्रमसे ही होती हैं या 'सभी कार्य स्वकालके प्राप्त होनेपर ही होते हैं' आपको ये मान्यतायें कहा तक अपनी स्थिति कायम रख सकेंगी। 'तादृशी जायते बुद्धि' इत्यादि पद्यके विषयमें सर्वांगीण विवेचन आपको प्रश्न न० ६ में देखनेको मिलेगा। कृपया वहाँ पर देखनेका कष्ट कीजियेगा।

यद्यपि हम पहले बतला चुके हैं कि प्रत्येक वस्तुकी स्वप्रत्यय पर्यायें नियतक्रमसे ही दृष्टा करती हैं,

परन्तु वस्तुकी स्वरूपप्रत्यय पर्यायों की निमित्तकमते ही हुका करती है यह जानना और बापमकी नहीं है । यों स्वरूपप्रत्यय परिचयनके नियममें जोका विचार कैसा उचित प्रतीत होता है, अतः विचार किया जाता है ।

ऊपर बिनायी गयी सभी वस्तुयें यथार्थमय एक कुचरी वस्तुके साथ स्पृष्ट होकर रह रही हैं और चूँकि प्रत्येक वस्तु सतत परिचयन करती रहती है अतः परिचयनके आधार पर स्पर्शमें भी वेद होनेके कारण स्पृष्ट वस्तुयें भी परिचयनको स्वीकार करना स्वाभाविक है । और चूँकि एक वस्तुमें इस प्रकारा परिचयन अन्य परिचयन करती हुई वस्तुके स्पर्शके कारण होता है अतः ऐसे परिचयनकी स्वरूपप्रत्यय कहना नकल नहीं है । बीसों और पुष्पकोमें यों यथार्थमय वस्तु (एक कुचरेके साथ निषण) की स्थिति पायी जाती है और दोनोंके इस निषणवे बीसोंमें तथा पुष्पकोमें परिचयन होता और संस्कृतिमें स्पष्ट माना गया है ।

बीसपरिचयनहेतु कम्मर पुष्पाका परिचयमिति ।

पुष्पाकम्ममभिमितं सहेव बीसो वि परिचयम् ॥ ॥

—सप्तमर्चा

अर्थ—बीसके परिचयनका सहयोग पाकर पुष्पक कर्षक्य परिचय होते हैं और पुष्पक वर्मणा सहयोग पाकर बीस भी परिचयनको प्राप्त होते हैं ।

अतः बीसों और पुष्पकोके ऐसे परिचयन भी स्वरूपप्रत्यय ही माने गये हैं ।

वर्मरूप बीसों और पुष्पकोके गमनमें अवलम्बन होता है, अर्थात् इन्हीं बीसों और पुष्पकोमें वयस्स्थिति (ठहरान) में अवलम्बन होता है । आकाश इन्हीं समस्त वस्तुजातको अपने अन्तर समावे हुए है, सभी काष्ठ इन्हीं अन्तर्गत वस्तुजातकी जटाको और इनमें अपने-अपने प्रतिनिधित्व कारणों द्वारा होनेवाले परिचयनको समग्र अवली गयी चंटा जिन सप्ताह, एक मास और वर्ष आदिमें बट करके विभाजित करते रहते हैं, सभी बीस अपने-अपने स्वभावानुसार स्व और पर वस्तुकोके कुछ और मात्रा गये हुए हैं और पुष्पाक इन्हीं परस्पर एक-कुचरे पुष्पक या पुष्पकोके साथ तथा यथायोग्य बीसोंके साथ निष्ठते और निष्ठते रहते हैं और इस तरह एक कुचरेके परिचयनमें सहज्वर होते रहते हैं । इस तरह अपनार्थोपकारक मानकी अनेकासे भी वन्य समस्त वस्तुकोमें सतत परिचयन होता रहता है । और चूँकि वह परिचयन एक वस्तुमें अन्य प्रकारसे अन्य वस्तुके सहयोग पर ही हुका करता है अतः और संस्कृतिमें ऐसे परिचयनको भी स्वरूपप्रत्यय परिचयन माना गया है ।

इस सब तथा इसके अतिरिक्त भी कुचरे सभी परके सहयोगसे होनेवाले वस्तु परिचयनकोमें बहुतसे परिचयन यों ऐसे होते हैं जिनके होनेमें अन्य वस्तुका सहयोग प्राकृतिक ढंगसे प्राप्त रहता है । जैसे सभी वस्तुयें आकाशमें प्रति समय अवलम्बित हो रही हैं—यहाँ पर वस्तुकोको अपने अवलम्बनमें आकाशका सहयोग प्राकृतिक ढंगसे ही प्राप्त है । अतः समस्त वस्तुकोका प्रतिप्रत्यय अवलम्बनका यह परिचयन सामान्य रूपसे निवृत्तकर्मको धेकर ही हो रहा है । बीसों और पुष्पकोकी गमन करनेमें वर्म इन्हींका सहयोग और ठहरावेमें अर्थात् इन्हींका सहयोग वयस्स्थिति प्राकृतिक ढंगसे प्राप्त रहता है परन्तु वे सब एक समय करते रहते हैं एक एक समयमें सामान्य निवृत्तकर्म चलता है और सब वे ठहरते हैं यों वयस्स्थिति निवृत्तकर्म समाप्त होकर अवलम्बितकर्म निवृत्तकर्म जाना हो जाता है । विशेषतया गति और स्थितिमें अपना अपना अधिकार भी चलता रहता है । इसी तरह आकाशके आधारपर बीसों और पुष्पकोके अवलम्बनमें विशेषतया अवलम्बन

क्रम चलना रहता है। इसी प्रकार जीवों और पुद्गलोंकी गति या अवस्थितिमें एक दूसरेकी अपेक्षा भी क्रमभंग सम्भव है और इसी प्रकार सभी वस्तुओंकी सत्ताको तथा उनमें अपने-अपने प्रतिनियत कारणों द्वारा होनेवाले परिणमनोंको समय आदिकी वृत्तिके रूपमें विभाजित करनेमें कालका सहयोग प्राकृतिक ढंगसे ही प्राप्त रहता है। इसके अलावा भी खानमें मिट्टी पड़ी हुई है और उसमें अनायास मिलनेवाले निमित्तोंके आधार पर प्रतिसमय समान और असमान परिणमन होता रहता है और इनके भी अलावा उसी मिट्टीको कुम्हार अपने घर ले आता है और वह कुम्हार उसे घट निर्माणके योग्य तैयार कर उससे दण्ड, चक्र, चीवर आदिके सहयोगसे घटका निर्माण कर देता है। इस तरह जो पर्यायोंका निर्माण होता है उसमें नियतक्रमनना और अनियतक्रमनना दोनों प्रकारकी स्थिति यथायोग्य प्रकारसे जैन सस्कृतिमें मान्य की गयी है। जैसे वस्तुओंकी सत्ता अनादि कालसे अनन्त काल तक रहनेवाली है, इसलिये यदि कालके त्रैकालिक समयोंके आधार पर प्रत्येक वस्तुकी सत्ताको विभाजित किया जाय तो जैसे कालके समय नियत हैं वैसे ही प्रत्येक वस्तुकी त्रैकालिक सत्ता भी नियत है। प्रत्येक वस्तुमें जहाँ तक समान रूपसे होनेवाले परिणमनोंका सम्बन्ध है तो उन सब परिणमनोंको भी नियत माननेमें कोई आपत्ति नहीं आती है। असमान परिणमनोंमें भी कहीं कहीं नियतक्रम मानना आवश्यक है। एक परमाणु एक ही समयमें चौदह राजू गमन कर जाता है, फिर भी वह लोकाशासके क्रमवर्ती एक-एक प्रदेशको नियतक्रमसे स्पर्श करता हुआ ही जाता है। गमनरूप क्रिया करनेमें यही हाल प्रत्येक जीवका और प्रत्येक पुद्गलका है। परन्तु यह नियम नहीं बनाया जा सकता है कि गमनरूप पर्यायसे बदल कर स्थितिरूप पर्याय वस्तुकी नहीं हो सकती है, क्योंकि देखनेमें आता है कि गमन करते-करते वस्तु अवस्थित भी हो जाती है अथवा सीधा गमन करते-करते वस्तु उलटा गमन भी करने लगती है। इसलिये गमनके चालू रहनेमें जो क्रम नियत था वह क्रम वस्तुके अवस्थित होनेमें अथवा उलटा गमन करनेमें अनियत हो जाता है। प्राणीकी आयुमें वृद्धि एक-एक समयके आधार पर क्रमसे ही हुआ करती है, प्राणीके शरीरका उत्सर्ग भी क्रमसे बढ़ता हुआ दृष्टिगोचर होता है। इस प्रकार जितनी भी स्वरूपप्रत्यय पर्यायों प्रत्येक वस्तुमें सम्भव हैं उनमें यथासम्भव नियतक्रम और अनियतक्रम मानना असंगत नहीं है।

आपने अपने द्वितीय दौरके पत्रकमें हमारी प्रतिशकाके निम्नलिखित विषयों पर विचार किया है—

१—स्वमिकातिक्रियानुप्रेक्षाकी तीन गाथायें तथा तत्सम्बन्धी अन्य सामग्री।

२—अकालमें दिव्यध्वनि।

३—निर्जरा तथा मुक्तिका अनियत समय।

४—अनियत गुण पर्याय।

५—क्रम-अक्रम पर्याय।

६—द्रव्य कर्मकी अनियत पर्याय।

७—निमित्त-उपादान कारण।

इन विषयोंपर आपने जो विचार प्रगट किये हैं उन पर सामान्यरूपसे तो हमने विचार कर ही लिया है। अब जो विशेष बातें विचारके लिये रह गयी हैं उन पर विचार किया जाता है।

विषय न० १ पर विचार करते हुए आपने 'एष जो णिच्छयदो' गाथाके विषयमें लिखा है कि—
'इस गाथामें भिन्न टाईपमें दिये गये पद ध्यान देने योग्य हैं। 'णिच्छयदो'का अर्थ निश्चयसे (यथार्थम्) है। इससे

मान परिचयन करते हैं तो फिर 'कान्तादिकविरुद्ध' पक्षकी स्थिति पाषाणमें अनुमिक्त नहीं रह जाती है क्योंकि वह पक्ष तो परिचयनमें बारम्बार निमित्त सामग्रीका ही स्थापन करता है । इस तरह हमारा कहना यह है कि पाषाण पठित 'सत्य' पक्षका अपने आप अर्थार्थ 'विना किसी दूसरे पक्षार्थकी सहायताके' ऐसा अर्थ न करके ऐसा अर्थ करना चाहिए कि निमित्त सामग्रीसंग्रह को भी पक्षार्थमें परिचयन होता है । उसे उसका (पक्षार्थका) अपना ही परिचयन जानना चाहिये यामें कुछ पक्षार्थ ही परिचयन करता है । परिचयनमें सहायक निमित्त सामग्री का कोई दुन-बन्ध बंधमें आ जाता हो सो बाध नहीं है ; लेकिन निमित्तसामग्री उस पक्षार्थको उतना अपना परिचयन करनेमें सहायक तो होती ही है । इस बातकी अवलोकनाका हो पाषाणमें 'कान्तादिकविरुद्ध' पक्ष है । पक्षार्थके परिचयनके सिद्धांतकेमें 'सत्य' पक्षका व्याख्यान हमने प्रश्न नं० १ के प्रथम शीर्षके पत्रमें विस्तारमें किया है, यह वही देखनेका कष्ट करें ।

तो विदांता ! हम सोचतेयेसे क्यों कहता है कि उपादानके अनुसार कार्यकी उत्पत्ति नहीं होती है । तो फिर नये मन्त्र आरोप बाग हमारे ऊपर करते हैं ? अपने को आचार्य ब्रह्मचर्यके नीर विद्यालय स्वामीके 'उपादानरूप उचरीमन्त्र' की मित्रता ही है उसे हम भी शिरोधार्य किने हुए । परन्तु हमारा अपने निवेदन यह है कि हमारे ऊपर मन्त्र आरोप करके पाठकोंको अपने ब्रह्मचर्य मन्त्र न कीजिये । बानी स्थितिमें विषयमें शोधमें कि आप कहीं क्या बकती कर रहे हैं ?

हमारा पक्ष तो यह है कि और नैसा कि हम पूर्वमें साह भी कर चुके हैं कि आत्माका स्वतन्त्र स्वभाव परिचयन करता है सो प्रतिपाद यह परिचयन करे—इसका निवेद यदि हमने नहीं किया हो तो बदायमे हममें दुर्भाव नहीं है । यदि हमने ऐसी यकतो की हो तो उसे हम स्वीकार करनेके लिए तैयार हैं । परन्तु हम अपने पक्षमें है कि आत्माका ज्ञेयस्वरूप परिचयन करना यातन्त्र्य परिचयन करना यादात्म्य परिचयन करना या कोमला परिचयन करना भी क्या स्वतन्त्रस्व स्वभाव है ? हमारा क्या है कि न तो आत्मामें नहीं ऐसा किया है और न आप भी इसे स्वीकार करेंगे कि 'ज्ञेयादिक्य परिचयन करना आत्माका स्वतन्त्र स्वभाव है । आत्माका स्वतन्त्रस्व स्वभाव तो मात्र परिचयन करता है । अब जो परिचयनमें ज्ञेयादि काया पाती है वह ज्ञेयादि कर्मके उत्पत्ति हो जाती है । जैसे ज्ञानका स्वतन्त्रस्व स्वभाव पदार्थोंको अपनेका है लेकिन ज्ञानका अपनीआकार परिचयन किसे पक्षार्थका होता है ? वह अवस्था तो उस पदार्थकी हो जाती है । इसी तरह अपनेका स्वतन्त्रस्व स्वभाव अपनेमें पदार्थोंका प्रतिबिम्ब मानेका है लेकिन किसीका प्रतिबिम्ब उसमें पक्ष रहा है यह अवस्था तो उस रूप पक्षार्थकी नहीं ही है । तो यथानुसार ! हमारा कहना नहीं है कि स्वतन्त्रस्व परिचयन स्वभाववाली आत्माके परिचयनमें जो ज्ञेयादिक्यका जाती है उसका निमित्तकारण ज्ञेयादिक्य कर्म ही है । लेकिन किन ब्रह्मचर्यके नीर विद्यालय स्वामीने 'उपादानरूप उचरीमन्त्र' बान्त्र किया है और जिसके प्रति आपकी टीका आस्था जान पड़ती है इस मन्त्रके साथ नहीं आचार्यके मन्त्र बाधवाको भी पक्ष आरम्भ—

(१) उपादानमन्त्रः॥ ब्रह्मचर्यं किं सहकारिकारणं स्वतः ।

—ब्रह्मचर्यके नीर विद्यालय स्वामीने उपादानमन्त्रः॥

इसका अर्थ यह है कि सहकारीकारण यदि उपादानकी अपादानकी कारण नहीं करता है तो वह सहकारिकारण होता है ऐसी भावमें फिर क्या उसे सहकारीकारण कह्य या करता है ?

(२) अमपुरो पक्षार्थकीरूपज्ञानासत्तेरुपादानोपादेयस्वरूप वचनम् । न चैवंपिच आचार्यमन्त्रः सिद्धांतविरुद्धः । सहकारिकारणैवार्थस्व कर्म उत्पत्त्यादिक्यज्ञानासत्तेरुपादानादिति केन्द्र कायप्रत्यासत्तिवै-

पात् तत्सिद्धिः । यदनन्तर हि यदवश्य भवति तत्तस्य सहकारिकारणमितरत्कार्यमिति प्रतीतम्
वदेव व्यवहारनयसमाश्रयणे कार्यकारणभावो द्विष्ट सम्बन्ध सयोगसमवायादिवत्प्रतीतिमिद्वत्त्वाद् पार-
मार्थिक एव, न पुन कल्पनारोपित सर्वथाप्यनवद्यत्वात् ।

—आचार्य विद्यानन्दस्वामीका तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ० १५१

अथ—क्रममे होनेवाली पर्यायोके मध्य एक द्रव्यप्रत्यासत्तिरूप उपादानोपादेयभावका कथन किया गया है । और इस प्रकारका कार्यकारणभाव मिद्धान्तविरुद्ध नहीं है । सहकारी कारणके साथ कार्यका वह कायकारणभाव कैसे होगा ? कारण कि सहकारिकारणकी कार्यके साथ एक द्रव्यप्रत्यासत्तिका अभाव पाया जाता है । यदि ऐसा प्रश्न किया जाय तो इसका उत्तर यह है कि कालप्रत्यासत्तिविशेषके आधार पर सहकारी कारणके साथ कार्यकारणभाव सिद्ध हो जाता है । इस प्रकार व्यवहारनयका आश्रयण करने पर दोनों विद्यमान सम्बन्ध रूप कार्यकारणभाव सयोग सम्बन्धकी तरह प्रतीतसिद्ध होनेसे पारमार्थिक ही है कल्पनारोपित नहीं है, कारण कि उक्त प्रकारसे वह सर्वथा निर्दोष है ।

श्रीमदकलकदेव और आचार्य विद्यानन्दके और भी प्रमाण देखिये—

यदि हि सर्वरथ कालो हेतुरिष्ट स्यात् आत्माभ्यन्तरकारणनियमस्य दृष्टस्येष्टस्य वा विरोध स्यात् ॥१३॥

—तत्त्वार्थराजवार्तिक

अर्थ—यदि सब कार्योंका कारण कालको माना जाय तो प्रत्यक्ष और अनुमानसे सिद्ध बाह्य और आभ्यन्तर कारणोंका जो कार्योंके साथ नियम पाया जाता है उसका इसके साथ विरोध होगा ।

प्रधान हि कारण मोहक्षयो नामादिनिर्जरणशक्तेर्नार्योगकेवलिगुणस्थानोपात्त्यान्त्यसमय सहकारिण मन्तरण तासुपजनयितुमल सत्यपि केवले तत प्राक् तदनुपपत्ते ।

—तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृष्ठ ७१

अथ—नाम, गोत्र, वेदनीय और आयु कर्मकी निर्जरण शक्तिका प्रधान कारण मोहका क्षय ही है, लेकिन वह (मोहक्षय) अयोगकेवली गुणस्थानके उपान्त्य और अन्त्य समयरूप सहकारी कारणके बिना उम नामादि कर्म निजरण शक्तिको उत्पन्न करनेमें समर्थ नहीं है । कारण कि केवलज्ञानके उत्पन्न हो जाने पर भी उक्त अयोगकेवली गुणस्थानके उपान्त्य और अन्त्य समयकी प्राप्तिके पूर्व उसकी उत्पत्ति नहीं होती है ।

इसका तात्पर्य यह है कि उक्त अयोगकेवली गुणस्थानमें नियत क्रमसे नामादि चारो अघातिकर्मोंके क्रमस्थितिको प्राप्त निपेकोकी प्रतिसमय उदयानुसार सविपाक निर्जरा होती हुई उम उपान्त्य और अन्त्य समयमें पूर्णक्षय होता है, इसलिये यहाँ पर उपान्त्य और अन्त्य समयको नामादि कर्मोंके उस क्षयका सहकारी कारण माना गया है ।

अथ जब आप एकान्ततः नियतिवादको ही महत्त्व देते हैं तो अकलकदेव और विद्यानन्द स्वामीके सहकारी कारणोंके समर्थक वचनोंका उक्त दोनों आचार्योंके उक्त 'उपादानस्य उत्तरीमवनात्' वचनके साथ कैसे सम्बन्ध करेंगे ? यह जाननेके लिये हम आशान्वित रहेंगे । उपादानप्रधानपरक और निमित्तप्रधानपरक दोनों तरह के कार्यकारणभावका सम्बन्ध हम तो पूर्वमें कर ही चुके हैं जिसे आप देखेंगे ही ।

विहित होता है कि पूर्वोक्त की वाचाओंमें जिस तरहका प्रतिपादन किया गया है वह यथार्थ है। जाने जाने स्पष्ट किया है कि कुछ सम्बन्धित कीम है ? और क्यों है ? तथा मिथ्यावृत्ति कीम है ? और क्यों है ?

इस विषयमें हमारा कहना है कि भूतज्ञानी सम्बन्धित कैमकज्ञानके विषयकी अपेक्षा उस तरहको यथार्थ मानता है जिसकी पूर्वोक्त की वाचाओंमें प्रतिपादित किया गया है और भूतज्ञानके विषयकी अपेक्षा कार्यकारण भाव पद्धतिको भी यथार्थ मानता है। इतना अवश्य है कि कैमकज्ञानके विषयकी अपेक्षा तो वह वास्तव्यता हीता है और भूतज्ञानके विषयके अनुसार अपनी प्रवृत्ति बनाता है। इसका विस्तृत विवेचन हम पूर्वमें कर चुके हैं तथा कैमकज्ञानविषयक और भूतज्ञानविषयक उपर्युक्त दोनों मामलोंमें परस्पर सम्बन्ध भी पूर्वमें विस्तारसे कर चुके हैं।

उसी 'विच्छेद' परका एक दूसरा अविभाज्य की आपने निकाला है कि 'यह कथन निश्चय (यथार्थ) नबकी (उपादानकी) प्रमाणतासे दिया गया है। इससे पर्याप्ततरसे वह भी ज्ञात हो जाय है कि आपमें वही भी अकारणमुक्त्युक्त अविभाज्य निर्देश दिया गया है, वही वह व्यवहार नबकी (उपरिष्ठ नबकी) अपेक्षा ही किया गया है निश्चय नबकी अपेक्षा नहीं।

इस विषयमें हमारा कहना यह है कि वास्तवमें ऐसा ज्ञान तो विज्ञान मरण है। चाहे वह अकारण मरण हो अथवा चाहे अकारण मरण हो दोनों ही व्यवहारक्य है, ज्ञान दोनों ही व्यवहारक्यके विषय है। कारण कि ज्ञान तो स्वभावतः अकारण ही ज्ञान संस्कृतिमें माना गया है। इसलिये अकारणक्यको ज्ञान को निश्चय मरण विषय मान लेना चाहते हैं वह अकारण है। ज्ञान ही व्यवहार नबकी को आपने उपरिष्ठ नय मान लिया है वह भी यथार्थ है, क्योंकि ज्ञान उपरिष्ठ अकारण ज्ञान वस्तुतः अकारण मिथ्या या अज्ञानात्मक स्वीकार करते हैं जब कि आगमके अनुसार व्यवहार भी अपने अंगसे वास्तविक अकारण तरल और अज्ञानात्मक होता है। इसका स्पष्ट विवरण आप प्रश्न नं० १७ के तृतीय शीर्षके हमारे प्रश्नमें देखिये। इसी प्रकार प्रश्न नं० ११ के तृतीय शीर्षके हमारे प्रश्नमें भी देखनेको दियेगा।

अंतर्धर्म निश्चयन और व्यवहारक्यके अन्तर्धर्म निश्चय प्रकार है—

वस्तुके अर्थ या वस्तुतः निश्चयक्य अर्थका प्रतिपादन अर्थ या ज्ञानक्य ज्ञान निश्चय नय वहकाता है और वस्तुके अर्थ या वस्तुतः व्यवहारक्य अर्थका प्रतिपादन अर्थ या ज्ञानक्य ज्ञान व्यवहारक्य कहलाता है। तात्पर्य यह है कि निश्चय और व्यवहार यथास्मान् ज्ञान प्रकारके परस्पर विरोधी द्वारक्य वस्तुके अर्थ या वस्तुतः ही जाने गये हैं और व्यवहारक्य तथा निश्चयक्य ज्ञान मुख्य अर्थोंमें एक एक अर्थके प्रतिपादन कर क्य या ज्ञानक्य रूप है।

जाने जाने किता है कि—'इस वाचाओंके आधायकी ध्यानमें न रखकर जो वह कहा जाता है कि जो कोई व्यक्ति अपना मरण टाकनेके लिये विधी देखो देवताकी आराधना द्वारा प्रयास करे तो उतनी उस ज्ञानके लिये स्वामी वास्तविकमें इस वाचाको द्वारा यह अभिप्रेत किया है कि मरण नाकको इन्द्र वा देव नहीं एक कि विवेक की नहीं टाक सकते। तो ज्ञान वाचाओंपरसे ऐसा आशय प्रकट करवा ज्ञान नहीं है। आदि।

इस विषयमें भी कहा जाता है कि प्रकरणके अनुसार तो हमने अपनी प्रथम प्रतिपादनमें जो कुछ लिखा है वह सही है फिर भी ज्ञान इति नहीं मानना चाहते हैं तो न मानें कि ज्ञान आप को इतने व्याप्त करने 'इन्द्रोक्त' ज्ञानवाली सभी यथार्थ निश्चयक्यमें ही होती है या 'धर्म' कार्य स्वभावमें प्रकट होने

पात् तत्सिद्धिः । यदनन्तर हि यदवश्य भवति तत्तस्य सहकारिकारणमितरत्कार्यमिति प्रतीतम् । तदेव व्यवहारनयसाश्रयणे कार्यकारणभावो द्विष्ट सम्बन्ध सयोगसमवायादिव्यप्यतीतिसिद्धत्वाद् पारमार्थिक एव, न पुनः कल्पनारोपित सर्वथाप्यनवद्यत्वात् ।

—आचार्य विद्यानन्दस्वामीका तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ० १५१

अर्थ—क्रमसे होनेवाली पर्यायोके मध्य एक द्रव्यप्रत्यासत्तिरूप उपादानोपादेयभावका कथन किया गया है । और इस प्रकारका कार्यकारणभाव सिद्धान्तविरुद्ध नहीं है । सहकारी कारणके साथ कार्यका वह कार्यकारणभाव कैसे होगा ? कारण कि सहकारिकारणकी कार्यके साथ एक द्रव्यप्रत्यासत्तिका अभाव पाया जाता है । यदि ऐसा प्रश्न किया जाय तो इसका उत्तर यह है कि कालप्रत्यासत्तिविशेषके आधार पर सहकारी कारणके साथ कार्यकारणभाव सिद्ध हो जाता है । इस प्रकार व्यवहारनयका आश्रयण करने पर दोनों विद्यमान सम्बन्ध रूप कार्यकारणभाव सयोग सम्बन्धकी तरह प्रतीतसिद्ध होनेसे पारमार्थिक ही है कल्पनारोपित नहीं है, कारण कि उक्त प्रकारसे वह सर्वथा निर्दोष है ।

श्रीमदकलकदेव और आचार्य विद्यानन्दके और भी प्रमाण देखिये—

यत्र हि सर्वरय कालो हेतुरिष्ट स्यात् बाह्याभ्यन्तरकारणनियमस्य दृष्टस्येष्टस्य वा विरोध स्यात् ॥११३॥

—तत्त्वार्थराजवार्तिक

अर्थ—यदि सब कार्योंका कारण कालको माना जाय तो प्रत्यक्ष और अनुमानसे सिद्ध बाह्य और आभ्यन्तर कारणोंका जो कार्योंके साथ नियम पाया जाता है उसका इसके साथ विरोध होगा ।

प्रधान हि कारण मोहक्षयो नामादिनिर्जरणशक्तेर्नायोगकेवलगुणस्थानोपात्त्यान्त्यसमय सहकारिण मन्तरेण तामुपजनयितुमल सत्यपि केवले तत प्राक् तदनुपपत्ते ।

—तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृष्ठ ७१

अर्थ—नाम, गोत्र, वेदनीय और आयु कर्मकी निर्जरण शक्तिका प्रधान कारण मोहका क्षय ही है, लेकिन वह (मोहक्षय) अयोगकेवली गुणस्थानके उपान्त्य और अन्त्य समयरूप सहकारी कारणके बिना उस नामादि कर्म निर्जरण शक्तिकी उत्पन्न करनेमें समर्थ नहीं है । कारण कि केवलज्ञानके उत्पन्न हो जाने पर भी उक्त अयोगकेवली गुणस्थानके उपान्त्य और अन्त्य समयकी प्राप्तिके पूर्व उसकी उत्पत्ति नहीं होती है ।

इसका तात्पर्य यह है कि उक्त अयोगकेवली गुणस्थानमें नियत क्रमसे नामादि चारो अघातिकर्मोंके क्रमस्थितिकी प्राप्ति निषेकोकी प्रतिसमय उदयानुसार सविपाक निर्जरा होती हुई उस उपान्त्य और अन्त्य समयमें पूर्णक्षय होता है, इसलिये यहाँ पर उपान्त्य और अन्त्य समयकी नामादि कर्मोंके उस क्षयका सहकारी कारण माना गया है ।

अथ जब आप एकान्ततः निश्चिन्तितवादको ही महत्त्व देते हैं तो अकलकदेव और विद्यानन्द स्वामीके सहकारी कारणोंके समर्थक वचनोंका उक्त दोनों आचार्योंके उक्त 'उपादानस्य उत्तरीभवनात्' वचनके साथ कैसे समन्वय करेंगे ? यह जाननेके लिये हम आशान्वित रहेंगे । उपादानप्रधानपरक और निमित्तप्रधानपरक दोनों तरह के कार्यकारणभावका समन्वय हम तो पूर्वमें कर ही चुके हैं जिसे आप देखेंगे ही ।

आप परिचयन करते हैं तो फिर 'कामादिबिद्वत्ता' पक्षी स्थिति माध्यामे समुचित नहीं रह जाती है, क्योंकि वह वह तो परिचयनमें वारचमून भिमित सामग्रीका ही स्वागत करता है। इस तरह हुआ करना यह है कि माध्यामे पठित सत्य' पक्षी अपने आप अर्थान् विना विगी हुनरे पक्षार्थी सहायताक' ऐसा अब न करके ऐसा अर्थ करना चाहिए कि भिमित सामग्रीनेष ओ भी पक्षार्थमें परिचयन होता है। उसे उठवा (पक्षार्थ) अपना ही परिचयन आत्मता चाहिये माने गुरु पक्षार्थ ही परिचयन करता है। परिचयनमें सहायक भिमित सामग्री का बौद्ध पुन-यमं उठमें आ जाता हो तो बात नहीं है। लेकिन भिमितसामग्री उस पक्षार्थी उठता मात्र परिचयन करनेमें सहायक ही होती ही है। इन बातों को धनमानेवाला हो माध्यामे 'कामादिबिद्वत्ता' रह है। पक्षार्थी परिचयनके सिर्गमनेमें 'सत्य' पक्षी व्याप्यमान हुनरे मरन न' है के पृथीय धीरेके पक्षार्थ विस्तारने दिया है। अब वही देखनेका कष्ट करें।

भा विद्वान्। हम कोषायेते कीन कहना है कि अपादानके अनुसार आपसी उन्नति नहीं होती है। तो फिर वही मन्त्र आरोप आप हमारे ऊपर करते हैं? आपने भी माध्याम अर्थकथन और विद्यामन स्वाधीके 'अपादानस्य उत्तरीमवमान' की मितता की है उसे हृष भी धिरोवार्ध विमं हुए हैं परन्तु हमारा आपसे निवेदन यह है कि हुनरोके ऊपर मन्त्र आरोप करके पाठकाफी भ्रममें आनेका प्रबल न कीजिये। अपनी स्थिति के विषयमें सोचिये कि आप वही क्या बकती कर रहे हैं?

हमारा पक्ष तो यह है कि और बता कि हम पूर्वमें स्पष्ट भी कर चुके हैं कि आत्मता स्वतः स्वभाव परिचयन करना है सा प्रतिपाद यह परिचयन करे—इसका निवेद यदि हमने नहीं किया हो तो बचाइये हममें बुझी नहीं है। यदि हमने ऐसी यकृती की हो तो उसे हृष स्वीकार करनेके लिए तैयार है। परन्तु हृष आपने पुछते हैं कि आत्मता के अन्वय परिचयन करना मूलक परिचयन करना आत्मत्व परिचयन करना या अन्वय परिचयन करना की क्या स्वतःस्विक स्वभाव है? हमारा ज्ञान है कि न तो आत्मत्वमें वही एना किया है और न आप भी इसे स्वीकार करने कि 'अन्वयविद्या परिचयन करना आत्मत्व स्वतः स्वभाव है। आत्मता स्वतःस्विक स्वभाव तो मात्र परिचयन करना है। अब जो परिचयनमें कोषार्थ कपता पाती है वह अन्वयि कर्मके प्रवृत्ति हो जाती है। जैसे आत्मता स्वतःस्विक स्वभाव पक्षार्थी आत्मता है लेकिन आत्मता उपरीयाकार परिचयन किसे पक्षार्थक होता है? यह व्यवस्था तो इन पक्षार्थी ही बनी है। इसी तरह वर्णक स्वतः स्विक स्वभाव आपने पक्षार्थी प्रतिविम्ब जानेका है लेकिन किसेका प्रतिविम्ब अपने पक्ष रहा है यह व्यवस्था तो उक्त पक्षार्थी बनी ही है। तो यद्वापुषो। हमारा कहना यही है कि स्वतःस्विक परिचयन स्वभावका ही आत्मता के परिचयनमें जो अन्वयविद्या पाती है उसका भिमितप्रारण अन्वयविद्या कर्म ही है। देखिये भिम अर्थकथन और विद्यामन स्वाधीके 'अपादानस्य उत्तरीमवमान' आपन किया है और जिसके प्रति आपसी टीक आस्था आप पड़ती है इस बातके साथ उन्ही आध्यात्मिक भिम आत्मताको भी पक्ष बाध्य—

(१) अथसामान्यमन्त्रावलीविमर्श किं सहकारिकारणं स्वतः।

—अथकारणैवकी अपादान-अपक्षार्थी पृष्ठ १ ५

इसका अर्थ यह है कि सहकारीकारण यदि अपादानकी अपादानार्थका अर्थन नहीं करता है तो वह अविचित्रक स्थित होता है ऐसी हास्यमें फिर क्या उसे सहकारीकारण कहा जा सकता है?

(२) अथमुक्तो वर्णविषयेकज्जम्भाम्पासुतेकाम्पावीणाद्वैतवत्त्व वचनात्। न यैर्विधि कथकतयभावा सिद्धात्परिहृ। सहकारिकारण के अन्वय कर्म उत्पत्ताद्वैकज्जम्भाम्पासुतेकाम्पावीणाद्वैतवत्त्व के कथकतयभावा सिद्धि-

कारण सिद्धोंके निष्क्रियपना है। पुद्गलोके सक्रियपनेका वहिरग साधन परिणामनिष्पादक काल है, इसलिये पुद्गल कालकरणवाले हैं। जिस प्रकार कर्म-नो-कर्मरूप पुद्गलोका अभाव होता है उस प्रकार कालका अभाव नहीं होता। इसलिये जिस प्रकार सिद्धोंके निष्क्रियपना होता है उस प्रकार पुद्गलोंके निष्क्रियपना नहीं होता।

इसी प्रकार निमित्त कारणको बाह्य कारण कहते हैं। अतरग कारणको उपादान कारण कहते हैं। अतरग और वहिरग दोनों ही कारणोंसे कार्य होता है। पौद्गलिक कार्मणवर्गणाओंके द्रव्य कर्म बन्वरूप अवस्था होनेमें अतरग (उपादान) कारण तो पुद्गल वर्गणा है और वहिरग (निमित्त) कारण जीवके रागादि परिणाम है। अर्थात् शुभ या अशुभरूप जैसे जीवके भाव होंगे वैसे ही कार्मणवर्गणा शुभ या अशुभ द्रव्यकर्मरूप बन्ध अवस्थाको प्राप्त हो जावेंगी। इस प्रकार निमित्तके अनुसार कार्य होना आपने भी स्वीकार किया है। यही बात हमारे द्वारा कही गई थी, किन्तु उस पर आपत्ति उठाई जाकर यह लिखना कि 'नरकायुके बन्ध योग्य जीव सबलेश परिणाम करे, किन्तु बाह्य निमित्त देव, गुरु, शास्त्रका सानिध्य आदि देवगतिमें जाने योग्य हो तो उसे नरकायुका बन्ध न होकर देवायुका हो बन्ध होगा' युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि कार्मणवर्गणाओंके देवायुरूप बन्ध होनेमें या नारकायुरूप बन्ध होनेमें जीवके विशुद्ध या सबलेशरूप परिणाम बाह्य (निमित्त) कारण हैं, देव, गुरु, शास्त्रका सानिध्य कारण नहीं है। यह बात कमसिद्धान्तके विशेषज्ञोंसे ओझल नहीं है। देव-गुरु-शास्त्रका सानिध्य आदि बाह्य नो-कर्म तो भाव-कर्मके लिये आश्रयभूत हैं, नो-कर्मका भाव-कर्मके साथ अविनाभावी सम्बन्ध नहीं है। भावकर्मका द्रव्यकर्मके बन्धके साथ तथा द्रव्यकर्मके उदयका भावकर्मके साथ अविनाभावी सम्बन्ध है।

आगे आपने लिखा है कि—'प्रत्येक द्रव्यकी सयोगकालमें होगवाली पर्याय बाह्य निमित्तसापेक्ष निश्चय उपादानसे होती है यह तो है, पर साथमें इसके प्रत्येक कार्यके प्रति उपादानकी निग्रामकता ही स्वीकार की गयी है। इसलिए जब कार्यक्षम निश्चय उपादान उपस्थित होता है तब निमित्त भी उसीके अनुसार मिलते हैं यह भी नियम है।'

इसपर हमारा कहना यह है कि चूँकि वस्तुको जैन सङ्कृतिमें स्वतः सिद्ध परिणमन स्वभाववाली स्वीकार किया गया है, इसलिए परिणमन होनेमें तो उपादानकी निग्रामकता रहा करती है, किन्तु उस परिणमनमें जो विशेषता या विलक्षणता आती है उसका नियामक तो निमित्त ही होता है। जैसे हमने पूर्वमें बतलाया है कि आत्माकी क्रोध पर्यायके अनन्तर क्षणमें जो मान, माया या लोभरूप विलक्षण पर्याय उत्पन्न होती है इसमें परिणमनका उपादान कारण तो आत्मा स्वयं है। कारण कि वह स्वतः सिद्ध परिणमनशील है, परन्तु उसमें जो क्रोधरूपताके वजाय विलक्षण मानरूपता, मायारूपता या लोभरूपता उत्पन्न हुई उसका निमित्त कारण मानादि उस उस कषायरूप द्रव्यकर्मके उदयको माना गया है। इसके अलावा यह भी सोचनेकी बात है कि स्वपर-प्रत्यय परिणमनमें उपादान जो कार्यक्षम निश्चयउपादानका रूप धारण करता है तो वह भी निमित्त कारणकी सहायतासे ही करता है। जैसे आत्माके परिणमनमें कार्यान्वयवहित पूर्वपर्यायमें जो क्रोधरूपता पायी जाती है वह भी क्रोध कषायरूप द्रव्यकर्मके उदयरूप निमित्त कारणसे ही उत्पन्न हुई है। इसी प्रकार निष्पन्न क्षणवर्ती घटरूप पर्यायके अव्यवहित पूर्वक्षणवर्ती पर्यायके अनन्तर क्षणमें जो घटरूप विलक्षण पर्याय उत्पन्न हुई उसका निमित्तकारण कुम्हारका तदनुकूल व्यापार ही तो है तथा उस निष्पन्न अन्तिम क्षणवर्ती घट पर्यायके अव्यवहित पूर्वक्षणवर्ती मिट्टीकी पर्यायमें जो विलक्षणता पायी जाती है वह कुम्हारके तदनुकूल व्यापारके निमित्तसे ही उत्पन्न हुई है। तात्पर्य यह है कि प्रत्येक वस्तुमें जितने भी क्रमसे प्रवर्तमान स्वपरप्रत्यय परिणमन होते हैं वे चाहे कार्यक्षम निश्चय उपादानरूप हो अथवा चाहे उसके उत्तर क्षणवर्ती कार्यरूप हो उनमें जिस विल-

हमें विस्वास है कि यदि आप हमारे प्रहृत प्रश्न पर जब तक हुए विवेचन पर ध्यान देंगे तो निमित्त हो बात बनने पर उपवासाने इस कष्टपक्षों किसे किसी भी भाषाएँ अनेक दर्ज देकर सिद्ध किया ॥ यथार्थ नहीं माना जाता है ॥ यहीसे लेकर 'क्योंकि जब कि यह स्वीकार किया जाता है कि कार्य हो बाह्य निमित्तोंके अनुसार होता है ऐसी अवस्थामें अमुक प्रकारके परिणामोंके होने पर अमुक प्रकारका कर्म होता है यह जो आपममें व्यवस्था की गई है वह सबकी सब सिद्ध-निष्ठ हो जाती है । बड़ी उनके वक्तव्यको आप न केवल सहर्ष छोड़ा करें बरिष्ठ आपकी अपनी पुष्कल निमित्तवाची मान्यताओं तथा कर राय मार्गको जो आप अपना लेंगे ।

चिह्नोंके कर्मवन्ध क्यों नहीं

फिर आपने जो अपने कैदमें यह बात लिखी है—

चिह्नोंकी जिनमें वैसाविक शक्ति इस अवस्थामें विद्यमान है और जोकमें सर्वत्र बाह्य निमित्तोंकी विद्यमानता है, उस उन्हें संसारो बनानेके कोन रोक सकता है ?

आपकी इस संकाका समाधान यह है कि बीबको संसारी बनानेवाला निमित्त कारण इत्यर्थ है जो सिद्धांतें नहीं हैं । जोकमें अथवा कायचर्चवाएँ नहीं हुई हैं तथापि वे वर्णवायें इत्यर्थ न होनेसे बीबको संसारी बनानेकी निमित्त नहीं हो सकती ।

इस पर यदि ऐसी आशंका की जावे कि चिह्नोंके इत्यर्थ क्यों नहीं है ? तो उसका समाधान यह है कि इत्यर्थ कर्मोंका आत्यन्तिक सब होनेसे ही सिद्ध होते हैं और नवीन इत्यर्थ-वचके कारण प्कारिका अभाव होनेसे नवीन इत्यर्थका सब भी नहीं होता इसलिये चिह्नोंके इत्यर्थ नहीं है । कहा भी है—

बन्धैत्वमावधिकारान्तां कृत्यकर्मविप्रयोक्तो भोक्तृ ।

—उ. १ । १२

अर्थ—बन्ध-हेतुओंके अभाव और निर्वापसे सब कर्मोंका आत्यन्तिक सब हीना ही भोक्तृ है ।

अभ्यारम्भ-नेता यह बात बड़े प्रकार बोलते हैं कि चिह्नोंको बिकारी करनेवाला इत्यर्थकी निमित्त जोकमें नहीं है, फिर भी यह कहना कि जोकमें निमित्त कारण पर हुए हैं अर्थात् है । प्रत्युत व्याख्यानमात्रसे ही कार्यको उत्पत्ति माननेवाले आपके माने हुए सिद्ध जब वैसाविक अविशुद्ध है उस जनको अपने व्याख्यान द्वारा ही संसारी बन मानेका कोन निराकरण कर सकेगा । तथा आप जो अपने व्याख्यान शक्तिके द्वारा अभी सिद्ध क्यों नहीं बन पाते ।

इस सम्बन्धमें श्री अमृतचन्द्रके निम्न वाक्य ध्यान देने योग्य हैं—

सकिंचा बहिरंगसाधनैः सहसृता जीवाः । जीवानां सक्षिप्तवन्ध बहिरंगत्वाच्चैः कमबोक्तोत्पन्न-
कृताः पुद्गला इति ते पुद्गलकरणाः । तद्भाषाण्डिःक्षिप्तं सिद्धान्तम् । पुद्गलानां सक्षिप्तवन्ध यत्र
रत्नसाधनं बहिरंगमिदंरूपकं काक इति ते काककरणाः । न च कर्मोत्पत्तिमिदं काककरणात् । ततो च
सिद्धान्तमिदं निष्पद्यते ।

—ब्रह्मसिद्धिकाव गाथा २८ शीघ्र

अर्थ—बहिरंग साधनके साथ सहसृता जीव । जीवानां सक्षिप्तवन्ध बहिरंगत्वाच्चैः कमबोक्तोत्पन्न-
कृताः पुद्गला इति ते पुद्गलकरणाः । तद्भाषाण्डिःक्षिप्तं सिद्धान्तम् । पुद्गलानां सक्षिप्तवन्ध यत्र
रत्नसाधनं बहिरंगमिदंरूपकं काक इति ते काककरणाः । न च कर्मोत्पत्तिमिदं काककरणात् । ततो च
सिद्धान्तमिदं निष्पद्यते ।

आपने लिखा है 'अकाम निर्जरा और तप द्वारा होनेवाली निर्जराका शास्त्रमें विधान है—इसमें सन्देह नहीं। पर कर्मशास्त्रके अम्यामीसे यह बात छिपी हुई नहीं है कि ऐसी निर्जरा किन कर्मोंकी कैसी योग्यताके होने पर कैसी पद्धतिसे होती है ?' इसके आगे अपनी इच्छानुसार कर्मोंके आगमविरुद्ध कुछ नियम बनाकर आपने लिखे हैं। उनमें पाया जानेवाला आगमका वह विरोध आगम प्रमाणमहित आगे दिखलाया जायगा। सर्व प्रथम तो यह बात है कि जीवके सम्यग्दर्शन, समय तप, श्रेणी, मोक्ष आदिका कोई नियत काल नहीं है। जीवके इन परिणामों द्वारा होनेवाले कर्मोंका अपकर्षण, उत्कर्षण, स्थितिघात, अनुभागघात, सक्रमण और अविपाकनिर्जराका काल कैसे नियत हो सकता है ?

राजवार्तिक अध्याय १ सूत्र ३ में निम्न प्रकार कहा है—

भव्यस्य कालेन नि श्रेयसोपपत्तेः अधिगमसम्यक्त्वाभाव ॥७॥ यदि अवधृतमोक्षकालात् प्रागधिगम-सम्यक्त्ववलात् मोक्ष स्यात् स्यादधिगमसम्यग्दर्शनस्य साफल्यम्। न चादोऽस्ति। अतः कालेन योऽस्य मोक्षोऽसौ, स निसर्गजसम्यक्त्वादेव सिद्ध इति।

कालानियमाच्च निर्जराया ॥९॥ यतो न भव्याना कृत्स्नकर्मनिर्जरापूर्वकमोक्षकालस्य नियमोऽस्ति। केचिद् भव्याः सख्येयेन कालेन सेत्स्यन्ति, केचिदसख्येयेन, केचिदनन्तान्तेन, अपरे अनन्तानन्तेनापि न सेत्स्यन्तीति। ततश्च न युक्तम् 'भव्यस्य कालेन निःश्रेयसोपपत्तेः' इति।

चोदनानुपपत्तेश्च ॥१०॥ सर्वस्येय चोदना नोपपद्यते। ज्ञानात् क्रियाया द्वयात् त्रितयाच्च मोक्ष-माचक्षणस्य सर्वस्य नेद युक्तम्—'भव्यस्य कालेन मोक्ष' इति। यदि हि सर्वस्य कालो हेतुरिष्ट स्यात्, बाह्याभ्यन्तरकारणनियमस्य दृष्ट्येष्टस्य वा विरोध स्यात्।

अर्थ—प्रश्न—भव्यके कालके नियमकरि ही मोक्षकी प्राप्ति होय है याते अधिगमज सम्यग्दर्शनका अभाव है।

टीकार्थ—प्रश्न—जो मोक्षका काल नियमरूप है। ताते पहिले अधिगमसम्यक्त्वके बलते मोक्ष कार्यकी उत्पत्ति होय तो अधिगम सम्यग्दर्शनके फलपना प्राप्त होय सो है नहीं। या कारणते जाकी जिस काल नियम करि मोक्ष है सो निसर्गज सम्यग्दर्शनके कारणते ही सिद्ध है। याते अधिगम सम्यग्दर्शनका मानना युक्त नहीं है।

समाधान—'भव्यके नियमित काल करि ही मोक्षकी प्राप्ति है' ऐसा कहना भी अनवधारणरूप है। जाते कर्मकी निर्जराको काल नियमरूप नाही है याते भव्यनिके समस्त कर्मनिकी निर्जरापूर्वक मोक्षकी प्राप्तिमें कालका नियम नाही सम्भव है। कोई भव्य है ते सख्यात काल करि मोक्ष प्राप्त होयगे। अर केई असख्यात काल करि अर केई अनन्तकाल करि सिद्ध होयेंगे। बहुरि कोई अनन्तानन्त काल करिके भी सिद्ध नहीं होयेंगे। ताते नियमित काल ही करि भव्यके मोक्षकी उत्पत्ति है' ऐसा कहना युक्त नहीं ऐसा जानना। आगे याही अर्थका समर्थन करे है—

वातिकाय—बहुरि नियमित काल मात्र ही करि मोक्ष कार्यकी उत्पत्ति होय तो सर्व स्याद्वादीनिके ज्ञान यम नियमादिक उपदेशकी प्रवृत्तिका अभाव आवेगा। याते मोक्ष कार्यके प्रति केवल काल ही को असाधारण कारण मानना युक्त नहीं है।

टीकाय—केई स्याद्वादी है तो ज्ञान ते मोक्ष कार्यकी उत्पत्ति माने हैं, केई क्रियाते ही मोक्ष कायकी उत्पत्ति माने हैं, केई ज्ञान क्रिया दोऊनि ते मोक्ष कहे हैं। केई यम नियम धारणा तीन ते मोक्ष कहे हैं। या

सूत्र—विदियफड्ढय ण ओकड्डिज्जदि । टीका—तत्थ वि अइच्छावणा-णिक्खेवाभावस्स माणत्तादो ।

अर्थ—द्वितीय स्पर्धक अपकर्षित नहीं होता, क्योंकि वहाँ पर भी अतिस्थापना और निक्षेपका अभाव पहलेके समान पाया जाता है ।

सूत्र—एवमणत्ताणि फड्ढयाणि जहणिया अइच्छवणा, तत्तिययाणि फड्ढयाणि ओक-
ड्डिज्जति ।

अर्थ—इस प्रकार अनन्त स्पर्धक जो कि जघन्य अतिस्थापनाप्रमाण है उतने स्पर्धक अपकर्षित नहीं होते ।

सूत्र—अण्णाणि अणत्ताणि फड्ढयाणि जहण्णणिक्खेवमेत्ताणि च ण ओकड्डिज्जति । टीका—आदीदो यहुडि जहण्णाइच्छावणाभेत्तफड्ढयाणमुवरिमफड्ढय ताव ण ओकड्डिज्जदि, तस्साइच्छावणसमवे णिक्खेवस्स विसायादसणादो । कि कारण ? णिक्खेवविसयासमवादो । एत्तो उवरि ओकड्डणाए पडिसेहो णत्थि ति पटुप्पायणट्ठमिदमाह—

अर्थ—जघन्य निक्षेप प्रमाण अन्य अनन्त स्पर्धक भी अपकर्षित नहीं होते । प्रारम्भसे लेकर जघन्य अतिस्थापना प्रमाण स्पर्धकोसे आगेका स्पर्धक अपकर्षित नहीं होता, क्योंकि उसकी अतिस्थापना सम्भव होनेपर भी निक्षेपविषयक स्पर्धक नहीं देखे जाते । उससे अनन्तर उपरिम स्पर्धक भी अपकर्षित नहीं होता । इस प्रकार जघन्य निक्षेपप्रमाण अनन्त स्पर्धक अपकर्षित नहीं होता । इसका क्या कारण ? क्योंकि निक्षेपविषयक स्पर्धकोका अभाव है । अब इससे उपर अपकर्षणका निषेध नहीं है, इस बातका कथन करनेके लिये आगेका सूत्र कहते हैं—

सूत्र—जहण्णओ णिक्खेवो जहणिया अइच्छावणा च तेत्तियमेत्ताणि फड्ढयाणि आदीदो अयिच्छिदूण तदित्थफड्ढयमोक्कड्डिज्जह । टीका—अइच्छावणणिक्खेवाणमेत्थ सपुण्णत्तदसणादो ।

अर्थ—प्रारम्भसे लेकर जघन्य निक्षेप और जघन्य अतिस्थापना प्रमाण जितने स्पर्धक हैं उतने स्पर्धको-को उत्तलघकर वहाँ जो स्पर्धक है वह अपकर्षित होता है, क्योंकि यहाँ पर अतिस्थापना और निक्षेप पूरे देखे जाते हैं ।

सूत्र—तेण पर सन्वाणि फड्ढयाणि ओकड्डिज्जति ।

अर्थ—उससे आगे सब स्पर्धक अकर्षित हो सकते हैं ।

ऊपरके प्रमाणसे यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रत्येक स्पर्धकमें अपकर्षित होनेकी योग्यता है । किन्तु स्वगतयोग्यता होते हुये भी अतिस्थापना और निक्षेपके अथवा अकेले निक्षेपके अभावके कारण पहले अनन्ते स्पर्धकोको अपकर्षणरूपसे प्रवृत्ति नहीं हो सकती है । अतः आपके इस सिद्धान्तका स्पष्टता खण्डन हो जाता है कि 'उपादान ही नियामक है, जब उस योग्यताको लिये हुये उपादान होता है तो उसके अनुकूल अन्य सर्व कारण अवश्य मिल ही जाते हैं, ऐसा नहीं हो सकता कि उस योग्यताको लिये हुये उपादान हो विन्तु अन्य कारण न मिलें और कार्य होनेसे रुक जाय ।' क्योंकि यहाँ उपादानमें अपकर्षण होनेकी योग्यता विद्यमान है, किन्तु अभावरूप अन्य कारणके हेतुसे वह कार्यरूप प्रवृत्त नहीं हो सकता है, यदि योग्यता न होती तो आचार्य यही कहते कि इतने स्पर्धकोमें योग्यता नहीं है । अतः वह अपकर्षित नहीं हो सकते हैं । विन्तु आचार्योंने अतिस्थापना और निक्षेपका अभाव इसका कारण बतलाया है, योग्यताका अभाव कारण नहीं बतलाया है ।

श्री जयधवल पु० ८ पृ० २५६ पर वधावलीके पश्चात् अपकर्षण तथा उत्कर्षणका विधान कहा है। श्री धवल पु० १५ पृ० १०४ पर वधावली पश्चात् कर्मोंकी उदीरणा कही है। श्री जयधवल पु० ६ पृ० २६६ पर वधावलीके पश्चात् सक्रमण होना कहा है। इस प्रकार वध कालसे एक आवली पश्चात् ही कर्मोंमें उदीरणा, अपकर्षण, उत्कर्षण, सक्रमण आदि होने लगते हैं। कालकृत नियम कोई नहीं रहता। अमुक घटी, मुहूर्त, दिवस आदिमें ही निश्चितरूपसे अपकर्षण आदि होंगे, अन्य घटी, मुहूर्त आदिमें नहीं होंगे अथवा इतने काल पश्चात् अपकर्षण आदि होंगे उससे पूर्व नहीं ऐसा कालकृत कोई नियम नहीं रहता।

अमुक समयमें अमुक कर्मका अपकर्षण, उत्कर्षण, सक्रमण अवश्य होगा यदि ऐसा कोई नियम होता तो वजाय वधावलीमें अपकर्षणादिकी अयोग्यता बतलानेके यह ही कहा जाता कि वधकालमें जिन कर्मप्रदेशोंमें जिस कालमें उदीरणा आदि होनेका नियम बन गया है, उन प्रदेशोंमें उसी कालमें अवश्य उदीरणा आदि होगी, उस कालसे पूर्व या पश्चात् वे कर्मप्रदेश उदीरणा आदिके अयोग्य हैं। किन्तु ऐसा किसी भी आगममें नहीं कहा है, धवल व जयधवल आदिमें तो वधावलीका नियम दिया है। गोम्मटसार कर्मकाण्ड गाथा २७८ में भी यह कहा है कि जिस समय जिस प्रकृतिका उदय होता है उस समय उसको उदीरणा भी होती है, किन्तु कहीं पर कुछ अपवाद भी है।

श्री जयधवल पु० ८ पृ० २५६ पर बतलाया गया है कि वधावलीके अनन्तर ही कोई जीव अपकर्षण द्वारा अर्धाधकालमें भी नियेकरचना करके उसके अनन्तर समयमें उत्कर्षण कर सकता है।

इससे सिद्ध है कि वधकालमें कर्मप्रदेशोंके उत्कर्षणादि सम्बन्धी कोई नियम नहीं बनता है, किन्तु बाह्य और अंतरंग निमित्तोंके अनुसार उत्कर्षण, अपकर्षण सक्रमण, उदीरणादि होते रहते हैं। उदीरणादिका कोई नियत काल नहीं है।

उद्वेलनाका उदाहरण देते हुए आपके द्वारा दूसरा हेतु यह दिया गया है कि 'उदीरणादि किस क्रमसे होती है और कितने कालमें होती है, कर्मशास्त्रकी यह सब व्यवस्था विगड जायेंगी।'।

यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि सम्यक्त्व प्रकृति और सम्यग्मिथ्यात्वका उद्वेलना-सक्रमण मिथ्यात्व गुणस्थानमें होता है। मिथ्यात्व गुणस्थानमें सबसे जघन्य काल रहकर जिसने सम्यग्दर्शनको प्राप्त कर लिया है उसके उद्वेलना-सक्रमण नहीं होता है। यदि अधिक कालतक मिथ्यात्व गुणस्थानमें ठहर जाय और उद्वेलना-सक्रमण प्रारम्भ भी हो जाय, किन्तु सम्यग्दर्शन प्राप्त होनेपर उद्वेलना-सक्रमण रुक जाता है और मिथ्यात्व व मिश्र प्रकृतिके कर्मप्रदेशोंका सम्यक्त्व प्रकृतिरूप सक्रमण होने लगता है। सम्यग्दर्शन व मिथ्यात्वकी प्राप्तिका कोई नियत काल नहीं है, फिर उद्वेलना-सक्रमणका काल नियत कैसे हो सकता है।

मिथ्यात्व गुणस्थानमें मिथ्यात्व प्रकृतिकी उदीरणा होती है और क्षयोपशम सम्यक्त्व होनेपर मिथ्यात्व प्रकृतिकी उदीरणा रुक जाती है और सम्यक्त्व प्रकृतिकी उदीरणा होने लगती है। इस प्रकार सम्यक्त्व व मिथ्यात्व प्रकृतियोंकी उदीरणाका भी कोई नियत काल नहीं है।

गुणसक्रमण व सर्वसक्रमणका भी किसी जीवके लिये कालका कोई नियम नहीं है। जो अनादि मिथ्यादृष्टि जीव उपशम सम्यग्दर्शन उत्पन्न कर क्षयोपशम सम्यग्दर्शनके पश्चात् स्थायिक सम्यग्दृष्टि हो जाता है उसके सम्यक्त्व प्रकृतिका गुणसक्रमण व सर्वसक्रमण नहीं होता है।

उपशमश्रेणी अनिवृत्तिकरण गुणस्थानपर दो जीवोंने एक साथ आरोहण किया, अनिवृत्तिकरणमें एक कालवर्ती सब जीवोंके परिणाम समान होते हैं, अतः इन दोनों जीवोंके परिणाम भी समान चल रहे थे, किन्तु

दूसरी बात यह है कि अन्य सहकारी कारणोंसे भी जीवके एक ही परिणाम व योगसे भिन्न-भिन्न प्रकृतियोंमें स्थिति अनुभाग वधमें भेद हो जाता है। इसके लिये आगम प्रमाण निम्न प्रकार है—

कधमेकमकिलेसादो असखेज्जलोगमेत्तअणुभागछट्टाणाण वधो जुज्जदे ? ण एस दोसो, एक्क-सकिलेसादो असखेज्जलोगमेत्तअणुभागवधज्झवसाणट्टाणमहकारिकारणाण भेदेण सहकारिकारणमेत्तअणु-भागट्टाणाण वधाविरोहादो ।

—धवल पु० १२ पृ० ३८०

अर्थ इस प्रकार है—

शंका—सकलेशसे असख्यात लोकप्रमाण अनुभागसम्बन्धी छह स्थानोंका वन्ध कैसे बन सकता है ?

समाधान—यह कोई दोष नहीं है, क्योंकि एक सकलेशसे असख्यात लोकप्रमाण छह स्थानोंमें सहित अनुभागवन्धाध्यवसानोंके सहकारी कारणोंके भेदसे सहकारी कारणोंके बराबर अनुभागवधस्थान होनेमें कोई विरोध नहीं आता ।

णाणावरणीएण सह यदि सेसछकम्मेहि उक्कस्सट्ठि पयद्धा तो णाणवरणीएण सह सेसठकम्माणि वि ट्ठिदि पडुच्च उक्कस्साणि चेव होंति । यदि पुण विसेसपच्चएहि सेसकम्माणि विगलाणि होंति तो णाणावरणट्ठिदीए उक्कस्सीए सतीए सेसकम्मट्ठिदी अणुक्कसा होदि ।

—धवल पु० १२ पृ० ४५१

अर्थ—ज्ञानवरणीयके साथ यदि शेष छह कर्मोंकी उत्कृष्ट स्थिति बाँधी गई है तो ज्ञानवरणीयके साथ शेष छह कर्म भी स्थितिकी अपेक्षा उत्कृष्ट ही होते हैं। परन्तु यदि विशेष प्रत्ययोंसे शेष कर्म विकल होते हैं तो ज्ञानवरणीयकी स्थितिके उत्कृष्ट होनेपर भी शेष कर्मोंकी स्थिति अनुत्कृष्ट होती है ।

तीसरी बात यह है कि कर्म-प्रकृति विशेषके कारण भी वन्धमें विभिन्नता हो जाती है ।

हेतु न० ५ भी प्रश्न रूपमें ही है। यह नहीं बतलाया कि उससे क्या सिद्ध करना अभिप्रेत है ? प्रश्न है—‘किस समयमें विस्रसोपचयमेंसे किन कर्मवर्गणाओंका कितने परिमाणमें बंध होगा, यह भेद भी कौन करता है ? आत्मा तो मात्र परिणाम करता है, परन्तु उस समय वन्ध योग्य कर्मवर्गणाओंका ही वन्ध होता है, अन्यका नहीं, ऐसा फर्क क्यों पड़ता है ?’

यह कहना कि विस्रसोपचयमेंसे कुछ कर्मवर्गणायें वन्ध योग्य होती हैं तथा कुछ नहीं—युक्त नहीं हैं । क्योंकि कर्मवर्गणाका लक्षण ही यह है कि वह द्रव्य कर्मरूप परिणमन करनेके योग्य है । द्रव्यकर्मरूप परिणमन करनेका नाम ही वन्ध है । जैसे ऊपर कह आये हैं श्री वीरसेन स्वामीने श्री धवल पु १२ पृ० २७६-७७ पर यह ही उत्तर दिया कि कर्मस्कन्धोंमें समान शक्ति होते हुए भी, जीवमें इतनी शक्ति नहीं है जो सर्व-कर्मवर्गणाओंका एक समयमें कर्मरूप परिणामा सके । यह उत्तर नहीं दिया कि जिन कर्मवर्गणाओंमें योग्यता है वही कर्मरूप परिणमती हैं, शेष योग्यता नहीं होनेके कारण नहीं परिणमती हैं । प्रत्युत सबमें समान शक्ति (योग्यता) मानी गई है ।

श्री धवल पु० १२ पृ० २७६-२७७ पर दिये गये निम्न शंका समाधानसे विषय स्पष्ट हो जाता है—

पाणादिवादो यदि णाणावरणीयवधस्स पच्चओ होज्ज तो तिहुवणे ठिदकम्मइयखधा णाणा-वरणीयपच्चएण अक्कमेण किण्ण परिणमते, कम्मजोगत्त पडि विसेसाभावादो ? ण, तिहुवणम्मतर कम्मइयधेहि देसविसयपच्चासत्तीए अभावादो ।

अभिवृत्तिकरणके अन्तिम समयमें एकही मूल्य हो जाने पर बोने युक्तस्वाम्य वस्तु जाता है और इष्टतः क्षेत्र पुरम-स्वाम्य इष्टतः युक्तस्वाम्य पहुँच जाता है इस प्रकार पूर्व अवस्थाएँ एक ही परिणामने उत्तर अवस्था में प्रकाशकी उत्तर पर्याप्त उत्पन्न हो जाती हैं ।

अवस्थागत पुस्तक ४ अथवा पु ४ आदि सिद्धांत ब्रह्मोके आधारपर यह लिखा गया है । अन्तिम अवस्थागत और अवस्थागत के दोरसे दो प्रकारकी है । अवस्थागत निर्धार तो सभी संस्थापी बोनेके होती है, किन्तु अवस्थागत निर्धार अवस्थापूर्वक सम्यक उपके द्वारा होती है ।

सामयिक सम्पत्तिकर्म हस्तकारविद्या हो सत्यम् ।

सविद्याव्यवस्था या अवस्थागतव्यवस्था ४१५४

—अवस्थागत पु ४१ सामयिक सम्पत्तिकर्म

अर्थ—बोनेके बिना इष्टतः के बो कार्य वस्तु होता है यह अवस्थागत निर्धार है । अवस्थापूर्वक बो कार्यका समय होता है यह अवस्थागत निर्धार है ।

उपके बिने कोई काम निष्पन्न नहीं है, अतः अवस्थागत निर्धारके बिने भी कोई काम निष्पन्न नहीं है ।

करणाव्यवस्थासम्बन्धी विषयोंका विचार

इसके बारे में हेतु बिने क्या है अथवा अवस्थागत दोनों बिना अवस्थागत बिना नाम सम्पत्तिकर्म पर्याप्तके सिद्ध करनेके कोई सम्पत्तिकर्म ही नहीं है । अर्थ प्रकृत विषयके अन्तर्गत कोई सम्पत्तिकर्म ही नहीं है । य मायूम है यही इस प्रकारके बो बिने क्या है ? इसके ही कुछ ऐसा सिद्ध करनेका आवश्यक प्रतीत होता है कि सर्व कार्य माय उपस्थानके ही होते हैं, निश्चित तो अवस्थितकर है । यदि ऐसा है तो यह हेतु निश्चित सम्पत्तिकर्म प्रत्येक अवस्थामें बिने जाने चाहिये है । अवस्थागत होते हुये भी अवस्थागत स्वीकरण किया जाता है ।

हेतु नं १ व ४ —एक ही परिणाम या बो निश्चितनृत होते हुये बिना-बिना प्रकृतियोंके निश्चित बिना अनुमान तथा अवस्थागतके बो कीम करण है । इस प्रकार प्रत्येक अवस्थागत बिने क्या है । य बिने प्रकार हेतु है स्पष्ट नहीं किया गया है ।

इस बोने प्रतीते यह आवश्यक प्रतीत होता है कि एक ही निश्चित कारण होनेके एक ही कार्य होता चाहिये या बिना-बिना नहीं । किन्तु ऐसा कोई निश्चित नहीं है कि एक कारणके एक ही कार्य हो सकता है, बिना नहीं । एक ही कारणके बिना भी कार्य हो सकते हैं । जैसे एक बड़ेपर एक बड़ी मारी । काँची बनने के एक ही कारण होने पर भी बिना-बिना आकारके तथा बिना-बिना प्रमाण (पैमाने) के कलाकर्म उपस्थान हो जाता है । एक ही बिनेके निश्चितके बिनेके अन्तर्गत यात्रा बिने पत्थर तथा प्रमाण होने के बिना नाम होते हैं ।

करणाव्यवस्थाकी कारण-आवृत्तिसमाप्तिविधि इति प्रथमवि न बहव्य एवमो मोमारादी ननु कोटिकलाकोचसमाप्ति ।—अथ पु १ पु ११५ ।

अर्थ—इस प्रकार है—

अर्थ—अनेक प्रकारके कार्य होनेके अन्तर्गत यात्रा के अनेक प्रकारके कारणोंका अनुमान किया जाता है ?

समाधान—यह कहना भी नहीं सकता है, क्योंकि एक मुद्रणके अनेक प्रकारके कलाकर्म कार्यकी उपस्थिति होती है ।

व्यवस्था, विशेषता या भेद एकान्ततः मात्र उपादानकी योग्यताके कारण ही होते हैं। इस एकान्त मिथ्यावाद-को सिद्ध करनेके लिये यह भी मान लिया गया है कि ऐसी भी कर्मवर्गणायें हैं जो वध योग्य नहीं हैं अर्थात् द्रव्य कर्म रूप परिणमन करने योग्य नहीं हैं। जो किसी भी प्रकार आगम सम्मत नहीं हो सकता है।

छठेका उत्तर आगे दिया गया है।

आगे आपने लिखा है कि 'निमित्तकी निमित्तता कार्यके समयमें मानी गयी है।' इतना लिखनेके बाद आपने उपादानके कार्यरूप परिणत होते समय निमित्तमें होनेवाले व्यापारके विषयमें तीन आपत्तियाँ उपस्थित की हैं। वे निम्न प्रकार हैं —

पहली आपत्ति आपने यह उपस्थित की है कि 'उपादानके कार्यरूप परिणत होते समय निमित्तका व्यापार यदि उसकी अपनी परिणतिके लिये होता है तो फिर उसने उक्त उपादानकी कार्य परिणतिमें क्या किया ?'

दूसरी आपत्ति आपने यह उपस्थित की है कि 'उपादानके कार्यरूप परिणत होते समय निमित्तका व्यापार यदि उपादानकी परिणतिके लिये होता है तो फिर उपादानमें उपादानके व्यापारकी तरह निमित्तका भी व्यापार दिखना चाहिये, साथ ही निमित्तका व्यापार निमित्तमें नहीं दिखना चाहिये।'

तीसरी आपत्ति आपने यह उपस्थित की है कि 'उपादानकी कार्यरूप परिणति होते समय निमित्तका व्यापार यदि उसकी अपनी परिणति तथा उपादानकी परिणति दोनोंके लिये होता है तो फिर इस तरह निमित्तमें एक साथ दो तरहके व्यापार मानना अनिवार्य हो जायगा जो कि जिनागमके विरुद्ध है।'

इन आपत्तियोंका निराकरण आपने जो किया है वह निम्न प्रकार है —

'अतएव ऐसा मानना ही उचित है कि उपादानके कार्यके प्रति दूसरे एक या एकसे अधिक जिन द्रव्योंकी विवक्षित पर्यायोंमें निमित्त-व्यवहार होता है वे सब कार्य तो अपना-अपना ही करते हैं। कोई किसी का कार्य नहीं करता, परन्तु उन सब द्रव्योंके उस उस कालमें उस उसरूप परिणमनकी द्रव्य पर्यायात्मक उपादान योग्यता सहज ही होती है और उनका वैसा ही परिणमन भी होता है, मात्र इन दोनोंकी इस वास्तव व्याप्तिको देखकर ही उनमें निमित्तनैमित्तिकसम्बन्ध स्वीकार किया गया है ऐसा मानना आगमानुकूल है।'

इस विषयमें आगमकी दृष्टि यह है कि उपादानकी कार्यके साथ एक द्रव्यप्रत्यासत्तिरूप कारणता होती है अर्थात् उपादान ही कार्यरूप परिणत हुआ करता है। लेकिन जिसे लोकमें या आगममें निमित्त कहा गया है वह यद्यपि उस उपादानभूत अन्य वस्तुके कार्यरूप परिणत नहीं होता, फिर भी जब तक निमित्त अपना तदनुकूल व्यापार नहीं करता है तब तक उस उपादानकी वह विवक्षित कार्यरूप परिणति नहीं होती है ऐसा लोकमें देखा भी जाता है और आगममें प्रतिपादित भी किया गया है, अतः इस प्रकार अन्वयव्यतिरिक्तके आधार पर उस उपादानभूत वस्तुकी कार्यपरिणतिके साथ उस निमित्तभूत वस्तुकी कालप्रत्यासत्तिरूप कारणता सिद्ध हो जाती है। अर्थात् जिस क्षणमें निमित्तका उपादानभूत वस्तुकी कार्य-परिणतिके अनुकूल व्यापार होता है उस क्षणमें ही उपादान विवक्षित कार्यरूप परिणत होता है और उस निमित्तभूत वस्तुका उस उपादानभूत वस्तुके विवक्षित कार्यके अनुकूल जब तक व्यापार नहीं होता है या व्यापार बीच ही में रुक जाता है तो उसकी विवक्षित कार्यरूप परिणति या तो होती नहीं, अथवा या फिर बीचमें बन्द हो जाती है।

अर्थ—यदि प्राजापितादिके सम्बन्धकारण हैं, तो तीनों लोकमें स्थित कार्यकर्त्तव्य ज्ञानावरणीय पर्याय स्वरूपसे एक साथ क्यों नहीं परिचित होते हैं ? क्योंकि उनमें कर्मबोध्यताकी भेदा समानता है ?

समाधान—नहीं क्योंकि तीनों लोकोंके भीतर स्थित कार्यकर्त्तव्योंमें वैतथ्यवक प्रताठितप्र अभ्यास है ।

नोट—यह बात ध्याय की योग्य है कि सर्व कार्यकर्त्तव्योंमें कर्मबोध्यताकी भेदा समानता नहीं है । समाधानमें इसको मस्तीकार नहीं किया गया क्योंकि यह उल्टर नहीं दिया गया है कि किमें बोध्यता है वही क्षेत्र नहीं और क्षेत्र नहीं क्षेत्र है ।

अत्रि पुरुषल्लोकात् कम्महचरणां पाप्मादिवादीनां कम्मपञ्जाद्य परिचरति सो सम्बन्धेपपन्-
जीवात् पाप्मादिवाद्यपपपप सत्त्वे कम्महचरणा अकमेव पाप्मावरणीयपञ्जाद्य परिचरति इति । न च
पूर्वं विदिधासिमपपु कम्महचरणाभावेन सम्बन्धीवात् पाप्मावरणीयवस्तु अभ्याससंगतो । न च
पूर्वं सम्बन्धीवात् जिन्वाद्यगमपपपपपपतो ? एवं परिचरति पुरुषश्चै—पञ्चाभेदीय पदोमाहचरित्तार
सतीय वि न सत्त्वे कम्महचरणां पाप्मावरणीयवस्तुकेन पणसमप्य परिचरति पत्तं इत्तं इहमात्तपपपमि
व जीवमि पहादिहसतीय ज्ञानादी ।

अर्थ—यदि एक क्षेत्रमात्रावरूप हैं कार्यकर्त्तव्य प्राजापितादिके निमित्तसे कर्म पर्यायपर परिच-
रते हैं तो समस्त लोकमें स्थित जीवोंके प्राजापिता प्रत्ययके द्वारा सभी कार्यकर्त्तव्य एक साथ ज्ञानावरणीय
रूप पर्यायसे परिचित हो जाने चाहिये । परन्तु ऐसा हो नहीं सकता क्योंकि ऐसा होनेपर त्रितीयार्थ—उन्को-
में कार्यकर्त्तव्यको अभ्यास हो जानेसे सब जीवोंके ज्ञानावरणीयका बन्ध न हो सकनेका प्रसंग आता है । किन्तु
ऐसा सम्भव नहीं है, क्योंकि इस प्रकारसे समस्त जीवोंके मुक्तिका प्रयत्न अनिवाय है ।

समाधान—उपर्युक्त संज्ञाया परिहार किया जाता है—एक कर्ममात्रापरिचरक प्रताठितके होनेपर
भी कर्मम स्वरूप एक समकमें ज्ञानावरणीय स्वरूपसे नहीं परिचरते हैं, क्योंकि प्राप्त ईप्स्य अर्थात् प्राप्त
वस्तुको लब्धानैवाकी अन्तिके समान जीवोंमें उक्त प्रकारकी शक्ति नहीं है ।

जीवमें एक एकमें अलगमें जगत्तुल्य तथा विज्ञेति अलगमें भावप्रमाण वरमानु बोधनेको प्रति
है । प्रथम बोधके निमित्तसे यह क्षेत्र आता है कि विज्ञेति परिमाणमें वर्गव्यवसायें विधी एक समकमें क्षेत्रों
जिस समय जिस वर्गवाद्योने निमित्त-निमित्तिक सम्बन्ध होता है, उस समय वही वर्गवाद्यें बंध जाती है । जैसे
आहार वचना वचनवर्षका एवं मयोवर्षका तीनों वर्गवाद्यें प्रत्येक समयमें जाती है, किन्तु जीवके प्रदेशों
परिमाणका जिस समय इन तीनोंमेंसे जिस वर्गवाद्ये निमित्त-निमित्तिक सम्बन्ध हो जाता है उस समय वह ही
बोध बहकाता है ।

उपरोक्त करणानुषंगीय सर्व विषय लक्ष्यवकें ज्ञानमन्त्र नहीं है । इसका आधार मात्र ज्ञानम प्रकाश
है जो मुक्तिमें व सर्वत्र विषय नहीं है । श्री भक्त पृ १४ पृ १२१ पर बड़ा है कि ज्ञानम सर्वत्र विषय
नहीं है तथा पृ १२२ पर लिखा है कि मुक्तिमें द्वारा मूल जाति नहीं विचार या लक्ष्य है । जो प्रथम पक्ष
उक्तमें पक्ष है जगत्तुल्य तथा ज्ञान भी ज्ञान अवधारण ज्ञान वर्ग-प्रमाणों उपरिष्ठ है । निमित्त नारदकी
मुक्तिमें ही वह सर्व स्वरुपका विद्येयता या ज्ञेय वस्तुवाद्य है । आधर्य इस कला है कि द्विती भी कहीं
हन्वोने टीकापार ही ज्ञान प्रमाणों उदाहरण ज्ञान प्रमाणोंके विषय यह निश्चय करता पाते हैं कि वह ज्ञान

इसपर हमारा कहना यह है कि अर्थ करनेकी यह पद्धति है कि जहाँपर निश्चय नयकी मुख्यतामें कथन हो वहाँपर व्यवहार नयका कथन उमके प्रतिस्थापनेके रूपमें स्वीकार होता है। लेकिन आपके कथनानुसार यदि यह निश्चयनयका कथन है तो भी आपको इसका प्रतिपक्षी व्यवहार नयका कथन तो स्वीकार करना ही चाहिये, परन्तु जब आप व्यवहार नयके विषयको उपचरित, कल्पनारोपित, सद्भूत, मिथ्या आदि रूप मानते हैं तो फिर कैसे माना जाय कि आप व्यवहार नयके कथनको भी स्वीकार करते हैं।

हम कई जगह कह चुके हैं कि निश्चय और व्यवहार ये दोनों वस्तुमें विद्यमान मदात्मक अश या धर्म ही हैं, उपचरित, कल्पित या अमदात्मक नहीं हैं। इनमेंसे व्यवहार धर्मसापेक्ष निश्चय धर्मका प्रतिपादक शब्द और ज्ञापक ज्ञान निश्चय नय है और निश्चय धर्मसापेक्ष व्यवहार धर्मका प्रतिपादक शब्द और ज्ञापक ज्ञान व्यवहारनय है।

इस तरह आप वस्तुके वास्तविक वस्त्वशास्वरूप व्यवहाररूप धर्मको और उसके प्रतिपादक व ज्ञापक वास्तविक व्यवहार नयको स्वीकार तो कर लीजिए ताकि यह समझमें आ जाय कि आप निश्चय धर्म और निश्चय नयके साथ-साथ व्यवहार धर्म और व्यवहार नयको भी वास्तविक स्वीकार करते हैं। तभी तो निश्चय नयमें अशरूप नयात्मकता और उसमें व्यवहारनय सापेक्षता सिद्ध होगी, अन्यथा उसमें नयात्मकता तो आनेमें रही और उसमें प्रमाणात्मकता इसलिए नहीं आ सकती है कि वस्तु निश्चय मात्र ही नहीं है, बल्कि वह व्यवहारात्मक भी है, अतः आपकी मान्यता प्रमाणाभासमें ही गर्भित हो जायगी।

एक बात और है आप स्वाभिक्रांतिकेयानुपेक्षा की ३२१ व ३२२ वीं गाथाओंसे प्रतिपादित विषयको निश्चय नयका विषय मानते हैं, क्योंकि आप कहते हैं कि ३२३ वीं गाथामें 'णिच्छयदो' पदका पाठ है, लेकिन यह ध्यान कीजिए कि यह 'णिच्छयदो' पद निश्चय नयका वाचक नहीं है, किन्तु असंशयित भाव या आस्तिक्यभाव अथवा ज्ञानकी निर्णयात्मक स्थितिका ही बोधक है। इस पर आपको विचार करना चाहिये।

आगे आपने अपने अभीष्ट अर्थको मनुष्ट करनेके लिये पद्य-पुराणका 'यत्प्राप्तं य' इत्यादि पद्य, पं० भैया भगवतीदासजीका 'जो जो देवी वीतराग ने' इत्यादि पद्य और स्वयंमृस्तोत्रका 'अलक्ष्यशक्तिः' इत्यादि पद्य इन सबका उद्धरण दिया है। चूँकि इनके विषयमें पहले हम विस्तारसे प्रकाश डाल चुके हैं, अतः यहाँ इनके विषयमें कुछ नहीं लिखा जा रहा है। इतना ध्यान अवश्य ही आपको दिला देना चाहते हैं कि 'अलक्ष्यशक्ति' पदसे भवितव्यताको अटल शक्ति (जिसकी शक्तिको कभी टाला नहीं जा सकता है) मानकर आप उससे जो अपनी अभिलषित पुष्टि करना चाहते हैं वह इस तरह हो नहीं सकती है। कारण 'अलक्ष्यशक्ति' पदका शक्तिको लाँचकार यानी शक्तिका अतिक्रमण करके-ऐसा अर्थ करके स्वामी समन्तभद्र उस पद्यमें इतना ही भाव प्रदर्शित करना चाहते हैं कि प्राणी अशक्त है, अममर्थ है, इसलिए वह कोई कार्य भवितव्यता (होनेहार) की शक्तिका अतिक्रमण करके कदापि नहीं कर सकता है। 'अलक्ष्यशक्ति' पदका अटलशक्ति अर्थ जैन सस्कृतिकी मान्यताके विल्कुल विपरीत है, इसलिए स्वामी समन्तभद्र जैसे तार्किक-शिरोमणि द्वारा जैन सस्कृतिके विरुद्ध भी कथन किया जा सकता है यह असंभव बात है।

आगे आपने लिखा है कि—पूर्ववद्ध आयुर्कर्ममें जितना स्थितिबन्ध होता है उममें भोगकालमें उत्कर्षण तो संभव नहीं, निपेक्ष स्थिति अपकर्षण हो सकता है। इस नियमकी ध्यानमें रखकर जिन जीवोंमें यह निपेक्ष स्थिति आकर्षण नहीं होता उन जीवोंका वह आयु कर्म इस नियमका अपवाद है—यह दिखलानेके

काक प्रत्यासत्तिका वर्ष यह है कि जिस काकमें निमित्त अपना व्यापार करता है उसी काकमें उपादान अपने कार्यक्रम परिचय होता है और निमित्तकी उस कार्यके साथ सम्बन्ध-प्रतिरूपकता इस तरह दिख होती है कि निमित्तका कार्योत्पत्तिके अनुकूल व्यापार होने पर ही कार्य होता है तथा निमित्तका कार्योत्पत्तिके अनुकूल व्यापार न होने पर कार्य नहीं होता है। इसी तरह निमित्तकी कार्योत्पत्तिके साथ सम्बन्धिता पायी जाती है—इसका अन्तिमार्थ यह है कि यद्यपि निमित्तके कार्योत्पत्तिके अनुकूल व्यापार होने पर ही कार्योत्पत्ति होती है परन्तु निमित्त स्वयं कार्यक्रम परिचय नहीं होता है बल्कि निमित्तके पुनः-वर्ष कार्यमें वही प्रविष्ट होते हैं।

इसमें सन्देह नहीं कि निमित्तका कार्योत्पत्तिके अनुकूल जो भी व्यापार होता है उसके अतिरिक्त कोई अन्य व्यापार उसके साथ उस समय निमित्तका नहीं होता है यद्यपि एक समयमें एक ही व्यापार प्रत्यक्ष होता है, परन्तु वही एक व्यापार स्वयं अपनेमें होनेवाले परिवर्तनका उपादान होता है और अन्य व्यक्तियों उसके साथ प्रतिनिधित्व परिवर्तनमें वही निमित्त (उदाहरण) होता है। इस तरह निमित्तमें अपना और परा का कार्य करनेके लिये जो व्यापार एक साथ होते हैं ऐसी मांगता हमारी नहीं है। हमारी मांगता यह है कि वही एक व्यापार अपने कार्यका उपादान होता है और परके कार्यका वही निमित्त होता है। इसी तरह कार्य एक होकर भी अपने उपादान कारणको अपनेसाथ उपाधेय होता है और अपने निमित्त कारणकी लक्षणा वही नैमित्तिक भी होता है। इस विशेषणसे यह बात स्पष्ट है कि आपने जो तीन आपत्तियाँ निमित्तकी कार्यमें प्रबोधनमूल (तार्किक या उपबोधी) माननेमें उपस्थित की हैं वे नहीं जाती हैं। विनाशयमें वही तरह प्रतिरूपित किया गया है। हमारा विचार है कि आपका यह भय इस स्पष्टीकरणसे दूर हो बल्कि जिसके कारण आप निमित्तको अकिंचित्कर माननेके लिये तैयार हुए हैं।

आपने लिखा है कि यह दृष्टिकोण उस काकमें उस उस कम परिवर्तनकी दृष्ट्यवधारणका उपादान मोप्यता रहन ही होती है आदि।

आपके ऐसा लिखनेसे ऐसा मायुज पड़ता है कि उसी प्रकारके निमित्तको आप एक ही मायुज पर विठ्ठा देना चाहते हैं किन्ति हम कहते हैं कि आप इस तरह प्रत्यक्ष तर्क और आत्मन्या अपमान पर खड़े हैं क्योंकि आत्मन्या में प्रेरक और उपाधीन जो प्रकारके निमित्त बतलाये गये हैं। जो वस्तुको उसकी अपनी कार्यपरिचयमें प्रेरणा दें वे प्रेरक निमित्त कहलाते हैं। जैसे स्वर्णका आनुवंशिक अपनेमें स्वर्णधार और हथोरी आदि प्रेरक निमित्त नही जाती हैं तथा जो वस्तुको उसकी अपनी कार्य परिचयमें प्रेरणा न मिले हुए भी निमित्त हैं। वे उपाधीन निमित्त कहलाते हैं। जैसे घाकाश वर्ष अथर्व और काल ये ती उपाधाय उपाधीन निमित्त हैं तथा जल मछलीके लिए विरोध उपाधीन निमित्त है रेलकी पट्टी रेलगाडीके लिए विरोध उपाधीन निमित्त है जया वनिके लिए विरोध उपाधीन निमित्त है—आदि। रेलगाडीके गमनमें ऐंजन व ब्राइवर जो प्रेरक निमित्त ही होते हैं।

आपने लिखा है—‘यद्यपि विविधित वाक्योपाय रूप विकर भीमित अर्थका ही प्रतिपादन करते हैं आदि। और फिर इसके अन्तमें आपने लिखा है कि ‘अतः १९२१-१९२२ पाषाणों विरचय मन्त्री मुम्बताने लिखी गयी है। यह दृष्टी स्पष्ट है कि उससे अगली वाक्यमें ‘एवं जो विच्छिन्न’ यह बात दिया गया है। हम हम वाक्यमें वसित ‘विच्छिन्न’ वचनो योग कर दें और अगला आपने विरचयके अनुसार अर्थ करें यह उचित नहीं है।

इसपर हमारा कहना यह है कि अर्थ करनेकी यह पद्धति है कि जहाँपर निश्चय नयकी मुख्यतामे कयन हो वहाँपर व्यवहार नयका कयन उसके प्रतिशोधनेके रूपमें स्वीकार होता है। लेकिन आपके कयनानुसार यदि यह निश्चयनयका कयन है तो भी आपको इसका प्रतिपक्षी व्यवहार नयका कयन तो स्वीकार करना ही चाहिये, परन्तु जब आप व्यवहार नयके विषयको उपचरित, कल्पनारोपित, सद्भूत, मिथ्या आदि रूप मानते हैं तो फिर कैसे माना जाय कि आप व्यवहार नयके कयनको भी स्वीकार करते हैं।

हम कई जगह कह चुके हैं कि निश्चय और व्यवहार ये दोनों वस्तुमें विद्यमान सदात्मक अश या धम ही हैं, उपचरित, कल्पित या अमदात्मक नहीं हैं। इनमेंसे व्यवहार धर्ममापेक्ष निश्चय धर्मका प्रतिपादक शब्द और ज्ञापक ज्ञान निश्चय नय ही और निश्चय धर्ममापेक्ष व्यवहार धर्मका प्रतिपादक शब्द और ज्ञापक ज्ञान व्यवहारनय है।

इस तरह आप वस्तुके वास्तविक उन्म्वशरूप व्यवहाररूप धर्मको और उसके प्रतिपादक व ज्ञापक वास्तविक व्यवहार नयको स्वीकार तो कर लीजिए ताकि यह समझमें आ जाय कि आप निश्चय धर्म और निश्चय नयके साथ-साथ व्यवहार धर्म और व्यवहार नयको भी वास्तविक स्वीकार करते हैं। तभी तो निश्चय नयमें अशरूप नयात्मकता और उसमें व्यवहारनय सापेक्षता सिद्ध होगी, अन्यथा उसमें नयात्मकता तो आनेसे रहो और उसमें प्रमाणात्मकता इसलिए नहीं आ सकती है कि वस्तु निश्चय मात्र ही नहीं है, क्योंकि वह व्यवहारात्मक भी है, अतः आपकी मान्यता प्रमाणाभाममें ही गमित हो जायगी।

एक बात और है आप स्वाभिक्रांतिकेयानुपेक्षा की ३२१ व ३२२ वीं गाथाओंसे प्रतिपादित विषयको निश्चय नयका विषय मानते हैं, क्योंकि आप कहते हैं कि ३२३ वीं गाथामें 'णिच्छयदो' पदका पाठ है, लेकिन यह ध्याल कीजिए कि यह 'णिच्छयदो' पद निश्चय नयका वाचक नहीं है, किन्तु असशयित भाव या आस्तिक्यभाव अथवा ज्ञानकी निर्णयात्मक स्थितिका ही बोधक है। इस पर आपको विचार करना चाहिये।

आगे आपने अपने अभीष्ट अर्थको सपुष्ट करनेके लिये पद्य-पुराणका 'अध्यास-य' इत्यादि पद्य, प० भैया भगवतीदासजीका 'जो जो देखी वीतराग ने' इत्यादि पद्य और स्वयमृस्तोत्रका 'अलध्यशक्तिः' इत्यादि पद्य इन सबका उद्धरण दिया है। चूँकि इनके विषयमें पहले हम विम्वारसे प्रकाश डाल चुके हैं, अतः यहाँ इनके विषयमें कुछ नहीं लिखा जा रहा है। इतना ध्यान अवश्य ही आपको दिला देना चाहते हैं कि 'अलध्यशक्ति' पदसे भवितव्यताको अटल शक्ति (जिसकी शक्तिको कभी टाला नहीं जा सकता है) मानकर आप उससे जो अपनी अभिलषित पुष्टि करना चाहते हैं वह इस तरह हो नहीं सकती है। कारण 'अलध्यशक्ति' पदका शक्तिको लाँघकार यानी शक्तिका अतिक्रमण करके-ऐसा अर्थ करके स्वामी समन्तभद्र उस पद्यमे इतना ही भाव प्रदर्शित करना चाहते हैं कि प्राणी अशक्त है, असमर्थ है, इसलिये वह कोई कार्य भवितव्यता (होनहार) की शक्तिका अतिक्रमण करके कदापि नहीं कर सकता है। 'अलध्यशक्ति' पदका अटलशक्ति अर्थ जैन सस्कृतिकी मान्यताके विल्कुल विपरीत है, इसलिये स्वामी समन्तभद्र जैसे तार्किक-शिरोमणि द्वारा जैन सस्कृतिके विल्द्ध भी कयन किया जा सकता है यह असंभव बात है।

आगे आपने लिखा है कि—पूर्ववद्ध आयुक्रममें जितना स्थितिवन्ध होता है उसमें भोगकालमें उत्कर्षण तो संभव नहीं, निषेक स्थिति अपकर्षण हो सकता है। इस नियमकी ध्यानमें रखकर जिन जीवोंमें यह निषेक स्थिति आकर्षण नहीं होता उन जीवोंका वह आयु कर्म इस नियमका अपवाद है—यह दिखलानेके

जिसे उत्सार्धभूषणके अन्वय २ गूण ३३ में नियम बचन आया है । उन परसे बहुतसे बन्धु यह कहित करते हैं कि यह व्यवहार बचन न होकर निरवयव बचन है आदि ।

आपके इन बचनसे हमें ऐसा मालूम पड़ता है कि आप वास्तव्य और जिसे व्यवहार आदि भाषाओं के प्रमाणांके आधारपर हम अनात्मव्यवहार कहते हैं उसे भी निरवयव व्यवहार विषय मानते हैं और इनके आधार पर आप हमारे ऊपर आक्षेप करते हैं कि 'उत्सार्धभूषण अन्वय २ गूण ३३ में जो नियम बचन आया है उस परसे बहुतसे बन्धु यह कहित करते हैं कि यह व्यवहार बचन न होकर निरवयव बचन है ।

वास्तवमें वास्तव्य और अनात्मव्यवहार जितना भी कथन आपमें पाया जाता है वह सब व्यवहार बचन ही है क्योंकि निरवयव नगरे आया अपने आपमें अव्यय ही है । हमें आश्चर्य होता है कि आप वास्तव्य और अनात्मव्यवहारों भी वास्तव्य ही संज्ञा देकर ऐसे जो निरवयव व्यवहार ही विषय मानते हैं और फिर आपकी माय्याओं की पुष्टि के लिये वह कहते हैं कि उत्सार्धभूषण अन्वय २ के ३३ में सुधरा कथन तथा अक्षरार्थके आदि भाषाओंका इन विषयसम्बन्धी बचन व्यवहारलक्षणा बचन है ।

आपके इस विवेचनके इन सब सत्य हैं कि आप उसे निरवयवबचन कथन मानते हैं जिसका वाच्य या स्व सत्यार्थ ही और उसे व्यवहार लक्षणा बचन मानते हैं जिसका वाच्य या स्व सत्यार्थ न हो । परन्तु निरवयव नग और व्यवहार लक्षणा से परिभाषाओं आत्मव्यवहार परिभाषाओं नहीं हैं । आत्मव्यवहार परिभाषाओं से ही है कि जिस कथन या ज्ञानका विषय वास्तुका निरवयवार्थ या निरवयवकर्म बर्ण होता है वह जो निरवयव नग कहलाता है और जिस कथन या ज्ञानका विषय वास्तुका व्यवहारार्थ या व्यवहार कर्म बर्ण होता है वह व्यवहार लक्षणा कहलाता है ।

तात्पर्य यह है और वीक्षा कि इस उत्सवपत्रके प्रथममें वही स्वतन्त्ररूप आत्मको देखनेके लिये मिलेगा कि प्रत्येक वस्तुमें परस्पर विरोधी जो अर्थ या कर्म-भूषणके रूपमें अलग अर्थ या कर्मभूषण पाये जाते हैं । हममें प्रश्न नं १७ के तृतीय औरके हमारे प्रश्नमें कठिनाय वीक्षित अर्थ या कर्मभूषणोंका कथन आपकी देखनेके लिये मिलेगा । प्रत्येक वस्तुके इन अर्थ या कर्म-भूषणोंमें प्रत्येक अर्थ या कर्म-भूषणका एक भाग निरवयव रूप अर्थ या कर्मका है और दूसरा भाग व्यवहार कर्म अर्थ या कर्मका है । इस तरह वस्तु परस्पर विरोधी जो अर्थों या कर्मोंका समुदाय या आधार सिद्ध होती है । वीक्षित वस्तु छत्र प है और अछत्र प भी है वस्तु निरवयव है और अतिरिक्त-रूप भी है वस्तु अतिरिक्त है और येरूप भी है वस्तु एकका है और अनेकरूप भी है वस्तु छत्र प है और अछत्र प भी है वस्तु इत्यर्थ है और पर्यायार्थ भी है वस्तु भूषण है और पर्यायार्थ भी है वस्तु अर्थार्थ है और कारणार्थ भी है वस्तु उपपादात्त है और निमित्तात्त भी है अर्थात् परस्परविरोधी वस्तुके दो अर्थ या कर्मोंको पकड़कर उनके मूलक बनाते आइये तथा इन अर्थ या कर्म-भूषणोंमें प्रत्येक अर्थ या कर्मभूषणके पूर्व पूर्वके भागकी सम्बन्ध निरवयव लक्षणा प्रतिपाद्य और ज्ञानरूप निरवयव लक्षणा ज्ञान तथा कर्मा अर्थ या कर्म भूषणोंमें प्रत्येक अर्थ या कर्म-भूषणके उत्तरके भागकी सम्बन्ध व्यवहार लक्षणा प्रतिपाद्य और ज्ञानरूप व्यवहार लक्षणा भाष्य समझते आइये ।

इस विवेचनसे यह सिद्ध होता है कि निरवयव लक्षणा छत्र व्यवहार लक्षणा की वाच्य या स्व वस्तुमें अपने अपने रूपमें विद्यमान अर्थ या कर्म ही होता है । ऐसी स्थितिमें यह कैसे कह सकते हैं कि निरवयव नग उसे कहते हैं जिसका वाच्य या स्व सत्यार्थ ही और व्यवहार लक्षणा उसे कहते हैं जिसका वाच्य या स्व सत्यार्थ न हो ।

जहाँ तक हम आपकी दृष्टिको समझ सके हैं—यह है कि आपने जो निश्चय नय और व्यवहार नयकी परिभाषायें निश्चित की हैं उनके आधारपर ही आप व्यवहार नयको असत्यार्थ, असद्भूत, अवास्तविक, उपचरित, आरोपित, कल्पित, मिथ्या आदि रूप मान लेते हैं, क्योंकि आपकी दृष्टिसे व्यवहार नयका प्रतिपाद्य या ज्ञाप्य कोई विषय सत्यार्थ नहीं रहता है और इससे विपरीत निश्चय नयको सत्यार्थ, सद्भूत, वास्तविक, अनुपचरित, अनारोपित, अकल्पित, सत्य आदि रूप मान लेते हैं, क्योंकि आपकी दृष्टिसे निश्चय नयका प्रतिपाद्य या ज्ञाप्य विषय सत्यार्थ रहता है। परन्तु हम आपसे पूछ सकते हैं कि यदि द्रव्य वास्तविक है तो क्या पर्याय वास्तविक नहीं है। घ्रीय वास्तविक है तो क्या उत्पाद और व्यय वास्तविक नहीं है? गुण वास्तविक है तो क्या उसकी पर्याय वास्तविक नहीं है, नित्यता वास्तविक है तो क्या अनित्यता वास्तविक नहीं है, इत्यादि। तात्पर्य यह है कि ये सभी वास्तविक हैं, लेकिन एक निश्चयरूप है और दूसरा व्यवहार रूप। चूँकि दोनों ही अश या धर्म एक ही वस्तुके अश या धर्म जैन सस्कृतिमें माने गये हैं, इसलिये प्रत्येक वस्तुको वहाँ पर (जैन सस्कृतिमें) अनेकान्तात्मक माना गया है।

अब प्रश्न उठता है कि जब उक्त प्रकारके एक-एक अश या धर्म युगलमें विद्यमान दोनों अश या धर्म वास्तविक होते हुए परस्पर विरोधी हैं तो एक वस्तुमें उनका रहना कैसे समभव है? तो इसका उत्तर जैन सस्कृतिमें स्याद्वादके सिद्धान्तको अपनाकर दिया गया है अर्थात् प्रत्येक वस्तुमें परस्पर विरोधी दोनों वास्तविक अशों या धर्मोंकी स्थितिको भिन्न-भिन्न अपेक्षायें हैं। यानी यद्यपि दोनों धर्म परस्पर विरोधी हैं फिर भी इस आधारपर वे एक ही वस्तुमें एक साथ रहते हैं कि उनके रहनेमें अपेक्षा भेद पाया जाता है अर्थात् जिस अपेक्षासे वस्तु नित्य है उस अपेक्षासे वस्तु अनित्य नहीं है, किन्तु द्रव्यरूपमें वस्तु नित्य है तो पर्यायरूपमें वही वस्तु अनित्य है। अब यदि द्रव्य भी वास्तविक है और उसकी पर्याय भी वास्तविक हैं तो फिर वस्तुमें पायी जानेवाली नित्यताकी तरह उसमें पायी जानेवाली अनित्यता भी वास्तविक ही सिद्ध होती है—उपचरित, कल्पित, आरोपित, मिथ्या, असद्भूत आदि रूपमें उसे नहीं माना जा सकता है। इसी प्रकारकी व्यवस्था उपादान और निमित्त कारणोंके विषयमें भी जानना चाहिये अर्थात् उपादान कार्यका निश्चय कारण है याने कार्यका आश्रय वही है और निमित्त व्यवहार कारण है याने उपादानकी कार्यरूप परिणतिमें उपादानका वह सहायकमात्र है, आश्रय कारण नहीं है। क्योंकि जब एक वस्तुके गुण-धर्म दूसरी वस्तुमें प्रविष्ट नहीं होते तो वह आश्रय कारण कैसे हो सकता है? लेकिन यदि निमित्त कार्यका आश्रय नहीं है तो इसका अर्थ यह भी नहीं कि वह कार्यमें उपादानका सहयोगी या सहायक भी नहीं है, क्योंकि कार्यरूप परिणतिमें उपादानको उसकी (निमित्तकी) सहायता तो अपेक्षित रहती ही है यह बात अनुभव सिद्ध है, प्रत्यक्ष सिद्ध है, अनुमान सिद्ध है और आगमप्रसिद्ध भी है। अब आप ही बतलाइये कि इस स्थितिमें निमित्तको अकिञ्चित्कर कैसे कहा जा सकता है? इस तरह वस्तु अपने कार्यकी उपादान होते हुए भी अन्य वस्तुके कार्यकी निमित्त भी अन्यव्यतिरेकके आधारपर हुआ करती है, परन्तु यहाँ पर यह बात ध्यानमें रखनेकी है कि वह वस्तु अपने जिस व्यापारसे अपने कार्यकी उपादान है उसी व्यापारसे अन्य वस्तुके कार्यकी वह निमित्त (सहायक) है। इसलिये वस्तुमें द्विक्रियाओंके एक साथ रहनेकी जो आपत्ति दी जाती है वह नहीं जाती है।

हमारी आपसे प्रार्थना है कि उपर्युक्त तथ्यको पहिचानिये और अब आगमका मही अर्थ करने लग जाइये। इससे न केवल हमारा आपका विवाद समाप्त हो जायगा बल्कि हम और आप मिलकर भोले ससारी प्राणियोंको ऐसा प्रकाश-पुज दे सकेंगे जिससे उनका कल्याणमार्ग प्रशस्त होगा।

आगे आपने लिखा है कि 'यह तो आगमके अभ्यासो भलीभाँति जानते हैं कि मृत्युको प्राप्त हुआ जीव

प्रथम त्रितीय और तृतीय समयमें तथा अधिक-से-अधिक चीजें समयमें उत्तरवर्षको बरस बारस कर केता है जादि ।

इस विषयमें हमारा कहना है कि आबमास्याको व्यक्ति तो यह बात अच्छी तरह जानते हैं कि ग्राह्यानुष्क बीजका अकाक मरण नहीं होता क्योंकि उतका जाबाबा फल निविष्ट हो चुका है ।

परमविभाज्य यह पञ्चा भुजमाणावस्य कटुकीवादी जतिव ।

—बसत पु १ पृ २१०

अर्थ—परमवर्षकी आबुके बीजके परचात् पुत्रवर्षा आमुका कबलीवत् नही होता ।

तथा न बीजे निपट समयपर परनेवाला अष्टादशक बीज मरते अष्टमहृत पहले आयायी आमुका बन्ध करता है और तबनुसार यह १-२-३-४ समयमें आमुके उदबलुसार बसास्थानमें कम बहक कर केता है उसी प्रकार अकाक मरण यानी लबीरवा मरण करनेवाला बीज भी लबीरवाके परचात् मरनेसे अष्टमहृत पहले आयायी आमुका बन्ध करके उतके अनुसार यह भी १-२-३-४ समयमें आमुके उदबलुसार बसास्थान भग्न बहक किया करता है । यह जालमानुसार बसी हुई स्पष्टता है ।

जाने जाने इसमें सिद्धा है कि अकाकमरण स्वीकार करनेसे अकाकजम्ब भी स्वीकार करना हीना । जो आपकी यह बात भी वस्तु है, कारण कि जानमें अकाकमरण तो वतकाया गया है परन्तु अकाक जम्बका निवेचन कही पर भी जानमें नहीं पाया जाता है । इसका कारण भी यह है कि दुष्मय आमुकी लबीरवा हो सकती है, जत आबममें अकाक मरणका कलन किया गया है, परन्तु बंध हुए बिना मरण होता नहीं और पूर्ववत् आमुके अनुसार ही जन्म होता है । जत अकाक जम्बका प्रश्न ही पैदा नहीं होता और यही कारण है कि जानमें अकाक जम्बका कलन नहीं किया गया है ।

आये यह भी आपने सिद्धा है कि जानुकी कम यदि कर्म जादि तो यह है वे जानते नष्टे कि ऐसी अनिश्चित अवस्थाके रहते हुए कहाँ इस बीजको के जाया जाय ? जादि ।

इसका उत्तर यह है कि काक मरण और अकाक मरणवाले बीजके आयायी आमुका तबन एक समान होता है तो बिना प्रकार काक मरण करनेवाके बीज जानुपूर्वी कर्म यदि कर्म जादि यह कर्मके छहारेके बसास्थान पहुँच जाते हैं उसी प्रकारकी व्यवस्था अकाक मरण करनेवाके बीजके विषयमें भी जानना चाहिये । रूपवा आबमका निम्न लवन देखिये—

अप्या पण्ड अणुहरेह अप्यु न जाह न एह ।

सुखल्लसर्ह कि मच्छि विध विहि जाणइ विहि भेह ३१-२१३

—बरमात्मप्रकाश

अर्थ—यह जात्या पण्डके लयान है । जाने आप न कहीं जाया है और न जाता है । तीनों लोकेमें इस बीजको कम ही के जाया है और कर्म ही के जाया है ।

वास्तविक बात यह है कि अकाकमरणके प्रकरणमें आपके प्रथममें विचारणीय बातें निम्न लिखित हैं—

१—आप निश्चिन्ताही है, इसलिये आपकी बुद्धिमें काकमरण और अकाकमरणमें कोई अन्तर नहीं है अर्थात् अकाकमरणका भी काकमरणके समान समय विषय है ।

२—यद्यपि आगममें अकालमरणका विवेचन पाया जाता है, परन्तु वह विवेचन व्यवहारनमसे ही किया गया है।

३—आपकी दृष्टिमें हम अकालमरणको निश्चय पक्ष स्वीकार करते हैं।

इन तीन बातोंमेंसे तीसरी बातके विषयमें तो हम पहले ही कह चुके हैं कि हम न तो कालमरणको निश्चय पक्ष मानते हैं और न अकालमरणको ही निश्चय पक्ष मानते हैं, किन्तु हमारी दृष्टिमें कालमरण और अकालमरण दोनों ही व्यवहार पक्ष हैं।

दूसरी बातके विषयमें हम इस ढंगसे विचार करेंगे कि आप भी अकालमरणको व्यवहार पक्ष स्वीकार करते हैं और हम भी अकालमरणको व्यवहार पक्ष मानते हैं तब हमारे आपके मध्य अन्तर किस बातका है ?

जहाँ तक हमने इस विषयके आपके अभिप्रायको समझनेका प्रयत्न किया है तो ऐसा मालूम पड़ता है कि आप व्यवहार नयके पक्षको असत्यार्थ मानते हैं जो कि उचित नहीं है, क्योंकि आगमकी दृष्टिमें व्यवहार पक्ष अपने ढंगसे उतना ही सत्यार्थ है जितना कि अपने ढंगसे निश्चय पक्ष सत्यार्थ है। आगमके निश्चय पक्ष और व्यवहार पक्षके सत्यार्थपनेकी स्वीकृतिरूप अभिप्रायको ध्यानमें रख कर ही हमने कालमरण और अकालमरण दोनोंको व्यवहार पक्ष स्वीकार किया है। आप स्पष्ट नहीं कर सके कि आप अकालमरणको भी कालमरण मान कर कालमरण और अकालमरण दोनोंको किस आधार पर निश्चय पक्ष मान लेते हैं। कारण कि आत्मा जब अमर है तो आत्माकी अमरता ही निश्चय पक्ष मानने योग्य है। इस तरह अकालमरणके समान कालमरणको भी व्यवहार पक्ष ही मानना चाहिये।

एक बात और विचारणीय है कि व्यवहार नयके प्रतिपाद्य विषयको आप अयथार्थ मानते हैं क्योंकि आपके मतसे व्यवहार नय वही है जिसका प्रतिपाद्य विषय सत्यार्थ नहीं होता—मिथ्या या कल्पित ही होता है तो इस विषयमें हमारा कहना यह है कि फिर आगममें व्यवहार नयके कथनकी आवश्यकता ही क्यों समझी गयी ? कारण कि जिसका प्रतिपाद्य विषय ही कल्पित हो वह नय कैसा ?

दूसरी भी बात यह विचारणीय है कि निश्चय नय भी तो कालमरणको व्यवहार रूपसे प्रतिपादित करता है। जिस प्रकार कि केवलज्ञान पदार्थोंको व्यवहाररूपसे जानता है अर्थात् जिस प्रकार केवलज्ञान द्वारा पदार्थोंको जानना व्यवहार है उसी प्रकार निश्चय नय द्वारा अकालमरणको प्रतिपादित करना भी तो व्यवहार ही माना जायगा। ऐसी स्थितिमें निश्चय नय और निश्चय नयका विषय ये दोनों भी अयथार्थ ही सिद्ध होंगे। इस तरह सम्पूर्ण तत्त्व ही अनिर्वचनीय हो जायगा और इसका अन्तिम परिणाम सर्वशून्यता-पत्ति ही होगी, जिसे संभव है आप भी स्वीकार करनेके लिये तैयार नहीं होंगे। इसलिये जब निश्चय नयके विषयको आप सत्यार्थ मान लेते हैं तो फिर व्यवहार नयके विषयको भी आपके लिये सत्यार्थ ही मानना होगा। इस प्रकार व्यवहार नय अथवा व्यवहार नयके विषयको आपका मिथ्या या कल्पित आदि कहना असंगत ही है।

कुछ भी हो, हम तो आगमके प्रति श्रद्धावान् हैं, अतः इस प्रेरणासे अकालमरणके सन्ध्वमें निर्णयके लिये उपयोगी होनेके कारण तत्त्वार्थसूत्र अध्याय २ के सूत्र ५३ की तत्त्वार्थराजवातिक टीका और उसका श्री प० पन्नालाल जी न्यायदिवाकर द्वारा किया गया हिन्दी अर्थ दोनों ही यहाँ दिये जा रहे हैं—

वार्तिक —अप्राप्तकालस्य मरणानुपलब्धेः पक्षवर्तनाभाव इति चेत्, न, दृष्टत्वादाग्रफलादिष्व ११०।

अथ १—प्रश्न—आयुर्वेदमें जितनी स्थिति बड़ी है ताका अंतिम समय आये बिना मरबरी अनुक्रम है । जात बाल आये बिना सो मृत्यु होय नाही तातें आयुके अवतलका करना नाही सम्भवे है ।

समाधान —ऐसा कहना ठीक नाही है । जातें आयुक्ततादिनी जी अत्राप्य काल वस्तुका उदीरणा करि परिचयन देखिये है । जैसे आम्बका फल पाकमें चिये सोय्य पके है, जैसे कारकके बढतें बीटी सिमतिरो छिये आयु बोध्या वा ताकी उदीरणा करि अवर्तन होय पहिले ही मरब होय आय है ।

टीका—अथा अवधारितपात्रकाम् प्राक् सोपाचार्यम् सन्धाप्रकाशनां एव पाकस्थाय परिष्कृतमरबकाम् प्राग्गीतपात्राय आयुषो अवर्तनम् ।

उत्तर—जैसे आम्बके पत्रनका निवमरूप पाक है, तातें पहले उपाय ज्ञानकरि क्रियाता आरंभ होये तैसे आम्बकमरिचक पत्रना देखिये तैसे ही आयुष्यके अनुसार नियमित मरबनामतें पहले उदीरणाके बढतें आयुष्यका अवर्तन कहिये बढना होय है ऐसा जानना ।

वार्तिक—आयुर्वेदसामर्थ्यात् ॥११॥

अर्थ—बहुते आयुर्वेद कहिये अत्राप्य चिरित्वा कहिये रोपके दूर करनमें उपयोगी क्रिया ताका प्रत्येक वैद्यक शास्त्र ताकी सामर्थ्यतें अर्थम् नयनतें तथा अनुभवतें आयुका अवर्तन सिद्ध होय है ।

टीका—अथाप्राग्गीतविमिश्रक प्रयोग अतिविपुले धाकाकालवादाद्युपायम् प्राक् वमनधिरिक्तादिना आयुष्यमेव स्वेष्मादि निराकरोति अकालमृत्युमुपासार्य रसावर्तन उपदिशति अन्वधा रसावर्तनद्वयम् वैद्यकम् । न चात्रास्ति । अथ आयुर्वेदसामर्थ्यात्सर्वत्राकाम्यम् ।

अर्थ—जैसे अष्टाव आयुर्वेद कहिये वैद्यशास्त्र ताके बालबेयें मृत्यु वैद्य चिकित्सामें अतिविपुल वस्तु आवि रोपका काल आये निगू ही पहिले वमन धिरिक्ता आवि प्रयोग करि, नहीं उदीरणाको प्राप्त बने से स्वेष्मादिक दिनका निराकरण करे है । बहुते अकाकमरबके अत्रापके अर्थ रसावर्तनके वैद्यका उपदेष्ट करे है, प्रयोग करे है । ऐसा न होय तो वैद्यक शास्त्रके अन्वत्ता उद्धरे । सो वैद्यकशास्त्र सिद्धा है नाही धरतें वैद्यक शास्त्रके उपदेष्टको सामर्थ्यतें अकाकमृत्यु है ऐसा सिद्ध होय है ।

वार्तिक—तुल्यप्रतीकस्याप्य इति चेत् न उभयथा दृष्टवान् ॥१२॥

अर्थ—प्रश्न—कहिये बहुते कहै है को ऐनमें तुल्य होय ता तुल्यके दूर करनके अर्थ वैद्यक शास्त्रका प्रयोग है अकाल मृत्युके अर्थ नाही ।

समाधान—ताको कहिये ऐसा कहना भी ठीक नाही जातें वैद्यकशास्त्रका प्रयोग सोय्य प्रकार कर देखिये है । तातें तुल्य होय ताका भी प्रतीकार करे है । बहुते तुल्य नाही होय तहाँ अकाकमरब न होनेके अर्थ भी प्रयोग करे है ।

टीका—स्वात्मसत्यम्—तुल्यप्रतीकरोम्य आयुर्वेदस्त्वैति ? तन्व किं कारणम् ? उभयथा दृष्टवान् । अत्यन्तानुपपन्नवेदबोधिं चिकित्सादृष्टवान् ।

अर्थ—प्रश्न—तुल्यके दूर करनके अर्थ वैद्यकका प्रयोग है ?

समाधान—ताको कहिये ऐसा नाही क्योंकि जातें सोय्य प्रकार करि प्रयोग देखिये है । तहाँ वेदना अनित तुल्य होय ताके दूर करनके अर्थ भी चिकित्सा देखिये । अर वेदनाके अनुभवमें भी अकाकमृत्युके दूर करने अर्थ चिकित्सा देखिये है । तातें अपमृत्यु सिद्ध होय है ।

वार्तिक—कृतप्रणाशप्रसंग इति चेत्, न, दत्तैव फल निवृत्ते ॥१३॥

अर्थ—प्रश्न—बहुत्र शिष्य कहे हैं जो आयु होते ही मरण होय तो तहा कर्मका फल दिये बिना ही नाशका प्रसंग आवे है। ऐमे, क्रिया जो कर्म ताका फल दिये बिना ही नाशका प्रसंग होय है। तहां कृतप्रणाश अर अकृताम्यागम दोष आवे है ?

समाधान—ऐसा कहना भी ठीक नाही है, आयु कर्म भी जीवन्मात्र फल देकर ही उदीरणा करि निवृत्ति होय है।

टीका—स्यान्मतम्—यद्यकालमृत्युरस्ति कृतप्रणाशः प्रसज्येत इति, तन्न, किं कारणम् ? दत्तैव फल निवृत्तेः, नाकृतस्य कर्मण फलमुपभुज्यते, न च कृतकर्मफलविनाशः, अनिमोक्षप्रमगात्, दानादि-क्रियारम्भाभावप्रसंगाच्च । किन्तु कृत कर्मफल दत्तैव निवर्तते विततार्द्रपटशोपवत् अथवाकालनिवृत्त पाक इत्यय विशेष ।

अर्थ—प्रश्न—शिष्य कहे हैं जो मरणका काल बिना आये मृत्यु होय तो किये कर्मका फल दिये बिना ही कर्मके नाशका प्रसंग प्राप्त होय है ?

समाधान—ऐसा कहना ठीक नाही है, जातें कर्म है सो फल देकर के ही निर्जरे है। तातें बिना किये कर्मका तो फल नाही भोगवे है। यातें तो अकृताम्यागम दोष नाही होय है। बहुत्र किये कर्मका फल दिये बिना नाश नाही होय है। यातें कृतप्रणाश नामा दोष नाही आवे है। भावार्थ—यहां कोई कहे जो आयुक्रमकी उदीरणारूप धय है कारण जाको ऐसे अकालमरणको प्रतीकार कैसे समवे ? ताको कहिये जो असाता वेदनीय कर्मके उदय करि उत्पन्न भया जो दुःख ताका प्रतीकार कैसे होय है। तहा असाता वेदनीय कर्मका उदयरूप अतरंग कारण होते अर बाह्य वातादिक विकारके कारणतें प्रतिकूल वेदनारूप दुःख होय है ताके दूर करनेके अर्थ औषधादिकका प्रयोग कीजिये, तब दुःख मिट जाय है। तैसे ही आयु कर्मका उदय अतरंगका कारण होतें, बाह्य जीवितव्यके कारण शुद्ध पथ्य आहारादिक तिनका विच्छेद होतें तथा दिनमें सोवना, विषयमें अधिक प्रवर्तना, मादक वस्तुका सेवन करना, प्रकृति विरुद्ध भोजनका करना, विशेष व्यायाम करना आदि कारणतें आयु की उदीरणा हो जाय, तब मरण हो जाय है। अर पथ्य आहारादिक बाह्य सामग्रीका अनुकूल मर्यादारूप संयोगकी प्राप्ति होते उदीरणा न होय है, जीवितव्य रहे है, तब अकालमरण न होय है ऐसा जाना। बहुत्र अकृत कर्मके फलको यह आत्मा भोगे तो या जीवके मोक्षके अभावका प्रसंग आवे। जातें बिना किये कर्मके फलका उपभोगपणा मोक्ष आत्माके ठहरे तहा मोक्षका अभाव होय। बहुत्र किये कर्म फल दिये बिना ही नाश होय तो दान, व्रत, सयम, पूजन, भजन, अध्ययन, आचरण आदि क्रियाका आरम्भ मिथ्या ठहरे। तातें क्रिया कर्म कतकि अर्थ फल जो है ताहि देकर ही निर्जरे है। जैसे जलकरि आला वस्त्र चौड़ा करि तापमें सुखावे तो शीघ्र सूखे, तैसे आयु कर्म निमित्तके चलतें उदीरणा होय निर्जर जाय। ऐसे फलका विशेष है ऐसा जानना।

उपरोक्त आगम प्रमाणसे करतलरेखावत् यह स्पष्ट हो जाता है कि पर्यायिका कोई नियत काल नहीं होता है। पर्यायिका होना या न होना कारणों पर निर्भर करता है। जैसे यदि कुपथ्यादि या अतिविषय सेवन आदि कारण मिलते हैं तो आयुकी उदीरणा होकर अकालमरण हो जाता है। यदि उन कारणोंको हटा दिया जाय और पथ्य आदि कारण मिलाये जायें तो आयुकी उदीरणा तथा अकाल मरण रुक जाय है।

काललब्धि वा होनहार तौ किछू वस्तु नहीं, जिस कालविषै कार्य बने सोई काललब्धि और जो कार्य भया सोई होनहार ।
—पृ० ४५६ सस्ती ग्रन्थमाला दिल्ली

स्वामिकार्तिकेयानुप्रेक्षाकी 'कालाद्बलद्विजुत्ता' इत्यादि गाथा २१६ की आचार्य शुभचन्द्रकृत टीकामें 'रत्नत्रयादिकाललब्धि' पदसे काललब्धि शब्दका अर्थ रत्नत्रय आदि रूप ही ग्रहण किया गया है, अतः कालको मुख्यतासे कार्यकी उत्पत्तिका कथन करना अयुक्त है ।

श्री प० फूलचन्द्रजी शास्त्रीने भी तत्त्वार्थसूत्रकी टीकामें ८ वें पृष्ठपर इसी अभिप्रायको पुष्ट करते हुए लिखा है—

एक ऐसी मान्यता है कि प्रत्येक कार्यका काल नियत है उसी समय वह कार्य होता है, अन्य कालमें नहीं । ऐसा जो मानते हैं वे कालके सिवा अन्य निमित्तोंको नहीं मानते । पर विचार करनेपर शत होता है कि उनका मानना युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि कार्यकी उत्पत्तिमें जैसे काल एक निमित्त है वैसे अन्य भी निमित्त है । अतः कार्यकी उत्पत्तिमें केवल कालको प्रधान कारण मानना उचित नहीं है ।

इसी पुस्तकमें पृष्ठ ४०० पर श्री प० फूलचन्द्रजी शास्त्री लिखते हैं—

कभी नियतकालके पहले कर्म अपना कार्य करता है तो कभी नियत कालसे बहुत समय बाद उसका फल देखा जाता है ।

इस तरह काललब्धिका आश्रय लेकर भी क्रमवद्धपर्यायिका एकान्त सिद्धान्त प्रमाणित नहीं होता ।

दिव्यध्वनिका अनियत समय

तीर्थङ्करकी दिव्यध्वनि खिरनेका नियत काल प्रातः, मध्याह्न, सन्ध्या तथा अर्द्धरात्रि है । किन्तु गणधरको किसी अन्य समयमें कोई शका होनेपर तथा चक्रवर्तीका आ जानेपर अनियत कालमें भी दिव्यध्वनि खिरने लगती है । इसके प्रमाणमें हमने जयधवल पुस्तक १ पृष्ठ १२६ के वाक्य उल्लिखित किये थे, जिसमें 'डयरकालेसु' (नियत समयके अतिरिक्त अनियत कालोंमें) स्पष्ट शब्द आया है ।

इसके उत्तरमें आपने दिव्यध्वनिके उस अनियत कालको 'नियत काल' बनानेकी चेष्टा की है, किन्तु वह युक्ति-युक्त नहीं है, क्योंकि न तो गणधरको शका उत्पन्न होनेका कोई समय नियत है और न समव-धरणमें चक्रवर्तीके यथेच्छ आनेका ही समय निश्चित है । इस प्रकार जब इतर कालमें दिव्यध्वनि खिरनेके ये दोनों निमित्त कारण अनियत हैं तो उनके निमित्तसे खिरनेवाली दिव्यध्वनिका समय नियत कैसे बन सकता है ? यदि आप इसको काललब्धि या स्वकाल मानते हैं तो यह अनियत कालरूप ही होगी । इसका अभिप्राय यही होता है कि दिव्यध्वनिका काल नियत भी है और अनियत भी है । आपको भ्रामक शब्दों द्वारा अनियत कालको नियतकाल नहीं सिद्ध करना चाहिये ।

इसी प्रसंगमें भगवान् महावीर स्वामीकी दिव्यध्वनि ६६ दिन तक गणधरके अभावमें न खिरनेका जो आपने उल्लेख किया है उससे केवलज्ञान सम्पन्न उपादान कारणसे गणधर रूप निमित्तके अभावमें दिव्यध्वनि कार्यका न होना प्रमाणित होता है । तथा च—इस घटनासे आपकी इस मान्यताका भी खण्डन होता है कि 'उपादान कारणके होनेपर निमित्त कारण उपस्थित हो ही जाता है ।'

क्षयोपशमज्ञानी इन्द्रको जब परिस्थिति समक्षमें आई—भगवान् महावीरकी दिव्यध्वनि गणधररूप निमित्तके बिना नहीं हो रही—तब इन्द्रको प्रयत्न करके निमित्त (इन्द्रभूति गौतम) समवधरणमें लाना पड़ा

और नारक सामग्री के पूरा हो जाने पर विष्णुस्वमित्तव नाश हुआ यही वाक्यहीन है। इन वाक्यहीन के विषयम हम पीछे जर्मन प्रमाण के रूप में एक वृत्त देखेंगे कि वापकी उत्पत्तिमें सामग्री की पूर्णता ही वाक्यहीन है। हमने किये हमने पूर्वम स्वाधिकारितिकानुपेक्षाओं आचार्य मुमक्षन्की टीकाओं प्रमाण दिया ही है और वाक्यहीन के विषयमें था वं 'कृष्णस्य ओकी भी गया वृत्ति है। इन वापकी भी वहीँ पर वृत्तका है।

कर्मनिर्देशों और मुक्तिका अनियत कास

'पर्याय वाक्यिक भी होती है। इन वाक्यों में निम्न करनेके लिये हमने भी अन्तर्गत देव विपरीत उत्साहवर्धनातिव अभ्यास १ गुण ३ पुष्ट २४ पर लिखित वाक्यिक कल्याणिकमात्रक विवराणा ॥१॥ का प्रमाण दिया था। आपन उत्तरा वृत्त भी उत्तर न केवल वहीँ वाक्यिक पुष्ट ७ पर लिखे एक अन्य विषयों वहाँ लिख डाली है जिसका कि उत्तर उत्तरातिव के उत्तरातिव वाक्यिक वृत्त भी उत्तरातिव नहीं है।

तथा—वापके द्वारा उत्पत्ति के लिये वहीँ स्तोत्रवाक्यिक के उत्तरातिव भी सामग्री द्वारा वाक्य-उत्पत्ति का समर्थन मिलता है जिसमें प्रतिबन्धक कारणों का अभाव तथा लक्ष्यारी कारणों के उत्पत्ति होने पर उत्पत्ति कारणों का वाक्यिक परिणत होना प्रमाणित होता है, क्योंकि मध्यमिक वर्मके लय हो जाने पर भी उत्पत्ति में अब तक आने के प्रतिबन्धक आचार्य वर्मका शय नहीं हो जाता तथा वर्म के उत्पत्ति कारण अन्तर्गत के प्रतिबन्धक अन्तर्गत का शय नहीं हो जाता तब तक केवलज्ञान और अन्तर्गत वक्तव्य वाक्यिक नहीं होता।

एवं मातृमात्रा प्रारम्भ करनेके लिये सम्मन्वयनकी उत्पत्ति का समय भी अनिश्चित है जो अन्तिम वर्म प्रमाण करता है और अब उसके बीच कारणों की निम्न जाती है तब अनियत समयमें सम्मन्वयन होता है। इस तरह निम्न तथा मुक्ति का समय अनिश्चित है।

तात्पर्य यह है कि—

कल्याणिकामग्रीको हि मोक्षकालस्तत्वातिवर्तितः न केवल तथा प्रतीति ।

तथा—

अन्तर्गतवाक्यप्रमाणसमये तत्वातिवर्तितमन्तिवर्तित न केवल वाक्यिकीयस्य साहकारिकीयमेकवाक्यस्य तथा विवराणा ।

उत्साहवर्धनातिव पुष्ट ७१ के ये वक्तव्य हैं। वहीँ ही आने वाले वक्तव्य वक्तव्य की वृत्तिमें पुष्ट प्रमाण माने हैं।

हमने विषयमें पूर्वमें बहुत कुछ लिखा था वृत्त है जहाँ स्वभाव या वाक्यहीन वक्तव्य वृत्त का लक्ष्य जिसमें कार्य उत्पत्ति होता है किन्तु वह कारणसामग्री है जिसमें कार्य उत्पत्ति होता है। अब वहीँ केवल वृत्त का कहना ही पर्याप्त होगा कि ये वक्तव्य वक्तव्य कर्मउत्पत्तिप्रक्रियाओं की सूचना देनाका है। नारक कि नाम स्वयं ही वक्तव्यी कारण है तथा आत्मा का उत्तरातिव अन्तिम विवराणा होता है वह उत्तरातिव उत्पत्तिपूर्वक है होता है। 'काक्यिकीयस्य साहकारिक' इन दोनों वक्तव्यों पर आपकी उत्तरों का कारण वक्तव्य करना चाहिये उत्तरातिववक्तव्य अर्थ कर देनेमें उत्पत्ति फलित नहीं हो सकता है। यहीँ पर अन्तर्गतवाक्य के वक्तव्य का प्रमाण नहीं है, उत्तरातिवको फलित करनीका प्रमाण है। फिर लक्ष्यारी सम्मन्वय ही अनिश्चित परना ही वक्तव्य का प्रमाण है इसलिये इसमें ही निमित्त कारणों की उत्पत्ति ही निम्न होती है।

कर्मका अनियत परिपाक

अनियत पर्याय सिद्ध करनेके लिये हमने अपने पत्रकमें कम-परिपाकके अनियत होनेका प्रमाण दिया था, आपने उसका कुछ उत्तर नहीं दिया और यह लिखकर उसे टाल दिया कि 'यह एक ऐसा गम्भीर प्रश्न है जिस पर इस समय लिखना उचित न होगा।' प्रतीत होता है कि यह बात आपके लक्ष्यकी पोषक न होनेसे आपने ऐसा लिखकर टाल दिया है। अतः हमारा पूर्वोक्त प्रमाण अनियत पर्यायका समर्थन करता है।

श्री पं० फूलचन्द्रजी शास्त्री तत्त्वार्थसूत्र टीकाके पृष्ठ १५७ पर लिखते हैं—

नरकमें तेतीस सागरकी आयु भोगते हुए वहाँके अशुभ निमित्तोंकी प्रचलताके कारण सत्तामें स्थित समस्त शुभकर्म अशुभरूपसे परिणमन करते रहते हैं। और देवगतिमें इसके विपरीत अशुभ कर्म शुभ रूपसे परिणमन करते रहते हैं।

निधत्ति और निकाचित रूप कर्मोंकी स्थिति पूरी हो जानेपर यदि उनके उदयके अनुकूल द्रव्य, क्षेत्र और काल न हो तो जाते-जाते वे भी अपने रूपसे फल न देकर अन्य सजातीय प्रकृतिरूपसे फल देनेके लिए बाध्य हो जाते हैं।

इस तरह कर्मोंका परिपाक (फल देना) नियत नहीं है, अनियत है। तत्त्वार्थ सूत्रकी टीकामें १२६ वें पृष्ठपर भी श्री पं० फूलचन्द्रजीने लिखा है—

किसी मनुष्यने तिर्यञ्चायुका पूर्व कोटि वर्ष प्रमाण स्थितिवन्ध किया। अब यदि उसे स्थितिघातके अनुकूल सामग्री जिस पर्यायमें आयुका बन्ध किया है उसी पर्यायमें ही मिल जाती है तो उसी पर्यायमें वह आयु कर्मका स्थितिघात कर सकता है और यदि जिस पर्यायमें आयुको भोग रहा है उसमें स्थितिघातके अनुकूल सामग्री मिलती है तो उस पर्यायमें आयु-कर्मका स्थितिघात कर सकता है। स्थितिघात करनेसे आयु कम हो जाती है।

इस प्रकार आपके कथनके अनुसार भी वाँचे हुए निश्चित स्थितिवाले कर्मकी दशा अनियत पर्यायवाली हो जाती है। इस तरह आयुकी उदीरणावाले मरणको आगममें अकालमरण या उदीरणा मरण कहा गया है।

हमने अपने द्वितीय प्रपत्रमें जयध्वला प्रथम पुस्तक पृष्ठ २८६ के 'प्रागभावस्स विणासो वि द्वाकाल-मवावेक्खाए जायदे' देकर यह बतलाया था कि प्रागभावका विनाश द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावकी अपेक्षा रहता है। इसका अर्थ यह है कि जैसा द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव प्रागभावके विनाशके अनुकूल होगा वैसा ही उसका विनाश होगा। जैसे मिट्टीमें घट, सकोरा आदिका प्रागभाव मौजूद है, अब यदि घटोत्पत्तिके अनुकूल द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव प्राप्त होगा तो प्रागभावका विनाश एक प्रकारका होगा और यदि सकोराकी उत्पत्तिके अनुकूल द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव प्राप्त होगा तो प्रागभावका विनाश उससे भिन्न प्रकारका होगा। द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव न मिले यह तो मौका कभी नहीं आयगा। कारण कि खानमें पड़ी हुई मिट्टीमें भी विस्रसा मिलते हुए कारणोंके सहयोगसे परिणमन प्रतिसमय होता ही रहता है। परन्तु कभी किसी प्रकारका द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव प्राप्त हो और कभी किसी प्रकारका द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव प्राप्त हो, कभी विस्रसा (अनायास) मिले तो कभी प्रायोगिक यानी पुरुषकृत प्रयत्नसे प्राप्त हो जैसा कि मिट्टीके दृष्टान्तमें स्पष्ट है, तो यह असंगत भी नहीं है। इसलिए उक्त जयध्वलाका उक्त वचन हमारे पक्षका समर्थन ही करता है।

इसी प्रसंगमें आप लिखते हैं कि 'ऐसा मान लेनेपर कि नर्मदा खण्ड होनेपर भी दरबजे निरुप्रायण मिश्रमसे वन कर्मोंका फल नहीं मिलता' तो इसपर हमारा कहना है कि वह वास्तव आपने हमारे कौनसे वाक्यका ये किया है यह हमारी समझमें नहीं आया और फिर उसे आपने पम्प्रीर प्रश्न बना दिया, फिर अन्तम यह भी संकेत कर दिया कि 'विशेष प्रयत्न' होनेपर अवश्य ही विचार करने आदि बातों से सब बातें हम स्वयं दिखाई देती हैं ।

आगे आप लिखते हैं कि 'अतएव उपादान निश्चय एक होनेसे और निमित्त व्यवहार एक होनेसे यही मानना चाहिये कि दोनोंका मेक होनेपर कार्य होता है ।

मह तो ठीक है कि आपने उपादान निश्चय एक और निमित्त व्यवहार एक इन दोनोंके मेकके कार्मणी उत्पत्ति स्वीकार कर ली । हम भी तो यही कहते हैं, परन्तु फिर आप निमित्तको अतिविकार किन्तु किन्ते कहते हैं ? क्योंकि आपके उक्त कथनसे निमित्तकी कार्यक्षता ही सिद्ध होती है । यदि आप नहीं निमित्त व्यवहार एक होनेसे ही अतिविकार रहता है तो फिर आपका यह सिद्धना संतुष्ट है कि 'निमित्त और उपादान दोनोंके मेकके कार्य उत्पन्न होता है ।

जान कहते हैं कि 'निश्चय उपादानके प्राप्त होनेपर यह कुछ समय को अन्य इन्द्रियों पर्याप्त उत्पत्ति निमित्त है वह अपने परिचयमें किन्ते सभी समय निश्चय उपादान भी है आदि । इस विषयमें तथा निश्चय और व्यवहारके विषयमें हम पूर्वमें बहुत कुछ लिख चुके हैं वही आप देखलेंका कह करें ।

आपने लिखा है कि 'कार्मणी उत्पत्तिसे उपादान और निमित्त इन दोनों कारण कल्पे उत्पन्न प्रिय बना है इसका उत्तर यह नहीं कि उपादान ही और निमित्त न हो इसलिये कार्य नहीं होता—ऐसा ब्रह्म करना संभव नहीं है आदि ।

आपने कार्मणी उत्पत्तिमें सावयवकृतानुसार उपादान और निमित्त दोनोंको कारण मान लिया इसके हमारे आपके मध्य असीतक आपकी कार्य तो केवल अपने उपादानसे ही होता है निमित्त यहाँपर अतिविकार ही रह करके है' इस भाष्यका को लेकर जो विचार वा यह सम्यक् हो जाता है । आप इसके पहले भी यह बात कह चुके हैं कि 'उपादान निश्चय एक होनेसे और निमित्त व्यवहार एक होनेसे यही मानना चाहिये कि दोनोंका मेक होनेपर कार्य होता है । परन्तु आपका यह सिद्धना कि 'इसका उत्तर यह नहीं कि उपादान ही और निमित्त न हो इसलिये कार्य नहीं होता ऐसा ब्रह्म करना संभव नहीं है आपने अतिविकारके अनुसार यही नहीं है ।

आत्मका अधिप्राय यह है कि कोई भी स्वपरप्रत्यय कार्य उपादान और निमित्त दोनों प्रकारके कारणोंके मेकसे होता है । इसका अर्थ यह है कि उपादान कार्यकर्म परित्यक्त होता है और निमित्त उपादानकी कार्यकर्म परित्यक्तिसे उत्पत्ति (उपादानकी) सहायता करता है । आपका अधिप्राय यह भी है कि उपादानमें स्वप्रत्यय कार्मणी उत्पत्ति स्वपरप्रत्यय कार्य भी प्रति समय होता रहता है । कारण कि उपादानका तो परिचय करनेका स्वभाव स्वतःसिद्ध है और निमित्तका योग उचित (उपादानकी) प्रतिधमन मिलनेमें कोई बाधा आपमें नहीं बतलाये गयी है तथा अवश्य और अनुमानसे भी आत्मकी इसी भाषा समर्थन होता है । यहाँ तक तो हमारे ज्ञानसे हमारे और आपके मध्य कोई विचार नहीं परन्तु उपादानकी उत्पत्ति अपनी कार्यकर्म परित्यक्ति निमित्तका क्या सहायक सिद्धता है ? इस प्रश्नके समाधानकी खोज यदि आत्ममें की जाय तो साक्ष्य होता कि उपादानकी कार्य परित्यक्ति जोरकी जो सिद्धयता दिखाई देते प्रतीते हैं यह

विलक्षणता उपादानमें निमित्तके सहयोगसे ही आती है। जैसे पूर्वमें हम कह आये हैं कि परिणमन करना मात्र आत्माका स्वतः सिद्ध स्वभाव है। क्रोध, मान, माया, लोभ आदि रूपसे परिणमन करना आत्माका स्वतः सिद्ध स्वभाव नहीं है, अतः आत्माके परिणमनमें जो क्रोधादिरूपता देखी जाती है वह यद्यपि आत्माकी परिणतिमें ही उत्पन्न होती है, परन्तु यदि क्रोधकर्म निमित्त उपस्थित होगा तो आत्माके उस परिणमनमें क्रोधरूपता आयगी और यदि मानादि कर्मोंमेंसे किसी एकका निमित्त उपस्थित होगा तो आत्माके उस परिणमनमें मानादि कर्मोंके अनुसार ही मानरूपता, मायारूपता या लोभरूपता आयगी। इसी प्रकारकी व्यवस्था प्रत्येक वस्तुके सभी स्वपरप्रत्यय परिणमनोंके विषयमें समझना चाहिये।

इस तरह यह बात निश्चित हो जाती है कि परिणमन करनेका स्वतः सिद्ध स्वभाव तो वस्तुका अपना ही स्वभाव है और जिस वस्तुका जो प्रतिनियत स्वभाव होता है उसका परिणमन भी उसके अपने उस प्रतिनियत स्वभावके दायरेमें ही होता है, किसी भी वस्तुका कोई भी परिणमन उस वस्तुके अपने प्रतिनियत स्वभावके बाहर कभी भी नहीं होता है। किन्तु प्रत्येक वस्तुका कोई भी परिणमन या तो स्वप्रत्यय होगा या फिर स्वपरप्रत्यय होगा। यदि वह परिणमन स्वप्रत्यय है तब तो वह नियतक्रमसे ही प्रतिसमय होगा। इसे आका पक्ष और हमारा पक्ष दोनों ही स्वीकार करते हैं। विवाद हमारे आपके मध्य केवल स्वपरप्रत्यय परिणमनके नियतक्रमके विषयमें है। यानी आपका कहना है कि वस्तुका स्वपरप्रत्यय परिणमन भी नियतक्रमसे ही होता है जब कि आगमका कहना है कि वस्तुका स्वपरप्रत्यय परिणमन नियतक्रमसे भी होता है और अनियतक्रमसे भी होता है। और इसका कारण आगममें यह स्वीकार किया गया है कि निमित्तोका समागम नियत नहीं है। निमित्तोका समागम दो प्रकारसे प्राप्त होता है। एक तो विस्मसा (अनायास या प्राकृतिक तरीकेसे) और दूसरा प्रायोगिक अर्थात् पुरुषकृत प्रयत्नसे। दोनों ही प्रकारसे निमित्तोका समागम नियतक्रमसे और अनियतक्रमसे देखनेमें आता है, आगम भी इसका विरोधी नहीं है। इस प्रकारसे कार्य भी नियतक्रम और अनियतक्रम दोनों ही प्रकारके हुआ करते हैं। इस विषय पर काफी लिखा जा चुका है तथा छठवें आदि प्रश्नोंमें आगे भी लिखा जायगा, अतः विस्तारसे यहाँ पर लिखना हम जरूरी नहीं समझते हैं।

निमित्तका अभाव होने पर कार्य रुक भी जाता है। प्रत्यक्ष देखा जाता है—मोटर चली जा रही है, पेट्रोल समाप्त हो गया, मोटर रुक जाती है। कार्यकारणभावका ज्ञाता पेट्रोल डालकर मोटरको पुनः चालू कर अभीष्ट स्थानको पहुँच जाता है। यह विचार करनेवाला कि मोटर अपने उपादानसे चल रही थी, अपने उपादानसे रुकी है। जब चलनेका नियत काल आयगा, पेट्रोल अपने आप हाजिर हो जावेगा। इस प्रकार विचार कर पेट्रोल नहीं डालता वह अपने अभीष्ट स्थान तक नहीं पहुँच सकता। आगममें भी कहा है कि उपादानमें शक्ति होते हुए भी निमित्तके अभावमें कार्य रुक जाता है।

मुक्तस्य तु पुनः स्वभावगतिलोपहेत्वभावाद्ध्वंगत्युपरमोऽनुपपन्न इति ? उच्यते, लोकान्तान्मोर्ध्व-
गतिर्मुक्तस्य । कुतः ? धर्मास्तिकायाभावात् ॥८॥ गत्युपग्रहकारणभूतो धर्मास्तिकायो नोपर्यस्तीत्यलोके
गमनाभावः ।

—रा० वा० पृ० ६४६ ज्ञानपीठ

शका—मुक्त जीवके तो स्वभावगतिको रोकनेवाले कारणोंका अभाव है फिर लोकसे ऊपर मुक्त जीवोंकी गति क्यों नहीं होती ?

समाधान—सोफावाससे आगे यदि-उपग्रहमें कारभगुत परातितायका जगत् ॥ इतिमे मुक्त
भीषोकी उर्वरति ओरसे आगे गही होती । परन्तु मुक्त भीषोकी उर्वरतमकी शक्ति होती हुए भी
निमित्तके जगत्के फलरु लोके अन्तमें पहुँचकर आगे गति रुक जाती है ।

अनुभव तथा प्रत्यक्ष ज्ञान और अनुमान ज्ञान भी यह बतलाता है कि यदि कार्यके अनुकूल प्रत्यक्ष
क्रिया बाधना तो कार्य सम्पन्न अवश्य होगा । इस तरह कार्योंकी सम्पन्नता देखी भी जाती है । इसमें
अब सोचाका नुस्खार्थ भी कार्बोत्पत्तिका साधक होता है तो उन्हें जाने भीषोमोषोकी इच्छा और परलोको-
सम्पत्ती तथा मोक्षसम्पत्ती कार्योंकी सम्पन्नताको ध्यानमें रखते हुए उनके अनुकूल यथायोग्य अन्तरंग और
बहिर्गम प्रविधित्त कार्योंकी बुटानेके किन्ने नुस्खार्थ करनेका उपदेश आत्ममें दिया गया है । इसमें अब
यह नहीं कि जो कार्बोत्पत्तिको सम्पन्नमें रखकर तन्नुकूल विधित्तकी उठावटी करता है वह सर्वज्ञात्म
विरोधी ॥ लेकिन इसी बात अवश्य है कि यदि सर्वज्ञात्मके ओपके यथे अवस्था सर्वज्ञात्मकी बात लेकर
कोई कार्बोत्पत्तिके अनुकूल साधनेके बुटानेमें नुस्खाबहीन बननेकी चेष्टा करता है, वह अवश्य ही मिथ्यामूर्ति
ही जाता है । सर्वज्ञके प्रति आत्मा रखिये उसके ज्ञान पर तथा बायीं पर भी आत्मा रखिये परन्तु वसते
अपने कार्योंकी सम्पन्न करनेकी प्रेरणा कीजिये अपने इच्छा और परलोकोको सुधारनेका प्रयत्न कीजिये
मोक्षप्राप्तिके किन्ने नुस्खार्थ कीजिये ।

यह तो निश्चित है कि प्रत्येक व्यक्तिका प्रविधित्त संकल्प और प्रवृत्तिके आधार पर पुनर्वास
होता ही रहता है, यह तो अब तक नहीं बक सकता अब तक केवल बुद्ध और ज्ञाताकी अवस्थाको स्मरित
नहीं प्राप्त हो जायगा । अब तक तक सब अपने अनुकूल कार्योंकी सम्पन्नताके किन्ने अन्तरंग और बहिर्गम
साधनेकी बुटाना चाहिये । ऐसे साधन नहीं बुटाना तो ऐसे साधन बुटोंगे जिनसे उसके इच्छा और
परलोकोमें विवाद पैदा होगा । जैन संस्कृतिकी यह मानता पकड़ नहीं है कि जीवा करने में जीवा भरोसे ।
प्रकृतता की बात है कि आप भी इस बातको स्वीकार करते हैं कि जीवको अपनी सम्पन्न करनेके किन्ने
नुस्खार्थ करना चाहिये । परन्तु आपकी सम्पन्न करनेका क्या तरीका पुनर्वास है ? कि प्रत्येक प्राणी अपनेको
जाता और बुद्ध मानने अब आप और क्या इसमें मानने मागते यह जाता बुद्ध बन जाना ? यह सैक है
कि जानना और देखना नाम ही आर्याका स्वयम् है परन्तु इसको कौन नहीं मानता है ? प्रत्येक ज्ञाता-
बुद्ध मात्र बन जानेका है । इसके किन्ने प्राणियोंको पुनर्वासका उपदेश दिया गया है, जिससे वे ज्ञाता-बुद्धत्व
स्विकारको प्राप्त हो सकें । लेकिन इसका सही अर्थ नहीं है कि इसके अनुकूल जो तो अन्तरंग और बहिर्गम
कार्य है या हो सकते हैं उन्हें समझा जाय उन्हें अपनाया जाय और इनका ही उपदेश प्राणियोंको दिया
जाय । बहुत सिखा गया है सम्पूर्ण जगत्में इसारा नहीं कर्य रहा है और यही प्रयास रहा है ।

आपने क्यादान और निमित्तकी जो व्याप्ति बतलानी है वह बतलता है । क्यादान और निमित्तकी
जो व्याप्ति बाधनमें बतलानी है वह इस प्रकार नहीं है कि जिस समय जो कार्य होता होता उस समय
उसके अनुकूल निमित्त मिलें ही बिल्कुल निमित्त और क्यादानको व्याप्ति जो जाननमें बतलानी है वह
इस प्रकार है कि निमित्तके अनुकूल क्यादानका समाधान होया तो कार्य अवश्य होगा और क्यादानके
अनुकूल निमित्तका समाधान होया तो भी कार्य अवश्य होगा । आप यह भी कहते हैं कि क्यादानकी
दीवारी होती तो निमित्त अवश्य मिलें परन्तु यह भी तो क्याज कीजिये कि क्यादानकी दीवारी भी तो
आवश्यकतानुसार तन्नुकूल निमित्तके सहयोग पर ही होती है । इस बातकी अच्छी तरह स्पष्ट किया जा
सुका है और आपें दूसरे प्रश्नोंमें भी स्पष्ट किया जायगा ।

आपने अपने पक्षको पुष्टि के लिए जो 'यदप्यभिहित—शक्तादशक्ताद् वा तस्या प्रादुर्भाव' इत्यादि । 'तत्र शक्तादेवारया प्रादुर्भाव ।' इत्यादि प्रमेयकमलमार्तण्डका उद्धरण दिया है, उसमें आपने स्वयं शक्तका अर्थ समर्थ तथा अशक्तका अर्थ असमर्थ किया है । उसके विषयमें आगमके आधार पर हम इतना ही कह देना चाहते हैं कि उपादानमें जो सामर्थ्य आती है वह केवल इतनी नहीं है कि वह कार्याव्यवहित पूर्वक्षणवर्ती पर्यायमें पहुँच जावे । किन्तु इसके साथ कारक सामग्रीकी पूर्णता व प्रतिबन्धकाभाव भी उसमें सम्मिलित है । इसका अर्थ यह है कि कार्याव्यवहित पूर्वक्षणमें वस्तुके पहुँच जाने पर उसके उत्तर क्षणमें जो कार्य होगा वह कार्य पूर्व पर्यायमें पड़ी हुई अनेक सामर्थ्योंमें से किसी एक रूपका होगा, जिसके अनुकूल समर्थ कारण सामग्री होगी । अर्थात् हम जो चाहें सो हो जायगी यह तो कोई नहीं मानता है, परन्तु उस कार्यकी नियामक केवल वह पूर्व पर्याय ही नहीं है, किन्तु उसके साथ उस समय जो निमित्त सामग्री ही उपस्थित होगी वह भी उसकी नियामक होगी । इसके साथ ही प्रतिबन्धक कारणोंका अभाव भी उसका नियामक होगा । इस तरह कार्यजनक सम्पूर्ण सामग्रीकी प्राप्ति हो जाना व प्रतिबन्धक कारणोंका अभाव हो जाना ही उसकी समर्थता है । इस विषयमें भी हम पूर्वमें बहुत विस्तारसे लिख चुके हैं ।

आपने अपने द्वितीय दौरके प्रश्नमें ७ न० पर लिखा है कि 'उपादानके कार्य और निमित्तकी समव्याप्ति है, इस व्यवस्थाके रहते हुए तथा उपादानका अनन्तर पूर्व पर्याय विशिष्ट द्रव्यको उपादान कहते हैं यह सुनिश्चित लक्षणके होने पर भी यह लिखना कि कार्यके प्रति जब जब जैसे अनुकूल निमित्त मिलते हैं तब कार्य होता है युक्तियुक्त प्रतीत नहीं होता आदि ।'

हमारी तरफसे इन सब बातोंके विषयमें बहुत कुछ विस्तारके साथ लिखा जा चुका है । दूसरे प्रश्नोंमें भी लिखा जायगा, अब अब तो हमारा आपसे कुछ और लिखनेके बजाय इतना निवेदन करना ही पर्याप्त होगा कि आप उसे ध्यानसे पढ़िये, गंभीरताके साथ मनन कीजिये और निष्कर्षाभावसे निष्कर्ष निकालनेका प्रयत्न कीजिये ।

हम इतना अवश्य पुन स्पष्ट कर देना चाहते हैं कि कार्याव्यवहित पूर्वक्षणवर्ती पर्याय विशिष्ट वस्तुमें सिर्फ एक नियत योग्यता ही नहीं पायी जाती है, किन्तु उस वस्तुमें उस समय भी नाना योग्यताएँ अनन्तर उत्तर क्षणमें कार्यरूपसे परिणत होनेके लिये तैयार बैठी रहती हैं इस बातको ध्यानमें रखकर ही आगममें यह बतलाया गया है कि वह योग्यता ही कार्यरूपसे विकसित होगी जिसके अनुकूल कारण सामग्रीकी पूर्णता विद्यमान होगी व प्रतिबन्धक कारणोंका अभाव भी विद्यमान होगा । कार्याव्यवहित पूर्वक्षणवर्ती पर्याय विशिष्ट वस्तुमें अनन्तर उत्तर क्षणमें कौनसा कार्य उत्पन्न होगा ? यह प्रश्न तभी उठ सकता है जब कि उक्त प्रकारकी वस्तुमें उत्तर क्षणकी कार्योत्पत्तिके अनुकूल नाना योग्यताएँ रह रही हों और आगममें इस प्रश्नका समाधान करनेके लिये कारण सामग्रीकी पूर्णता व प्रतिबन्धककारणोंके अभावको जो कार्योत्पत्तिका नियामक बतलाया गया है इसीसे यह बात सिद्ध होती है कि कार्याव्यवहित पूर्वक्षणवर्ती पर्याय विशिष्ट वस्तुमें अनन्तर उत्तर-क्षणमें नाना कार्योके उत्पन्न होनेकी सम्भावना है ऐसी सम्भावना उसी हालतमें हो सकती है जब कि उस वस्तुमें उस समय नाना योग्यताएँ विद्यमान हो ।

यह बात हम पूर्वमें ही लिख चुके हैं कि वस्तु स्वतः सिद्ध परिणमन स्वभाववाली होनेके कारण उसमें प्रति समय उत्पाद-व्यय होता रहता है, परन्तु वस्तुमें ऊपर लिखे प्रकार नाना योग्यताओंमेंसे किस योग्यताके अनुसार कार्यको उत्पत्ति हो केवल इसकी नियामक निमित्त सामग्री हुआ करती है, कार्योत्पत्तिका

सरवा निवेष्ट तो हमने किया नहीं है और न कार्योत्पत्ति का सर्वका निवेष्ट ही ही सरवा है। क्योंकि कोई न कोई निमित्त सामग्रीकी प्रत्येक समय प्राप्ति रहती है। इनलिसे आपका वह सिद्धता ठीक नहीं है कि यदि निमित्ताधीन कार्यकी व्यवस्था होगी तो इसको जो उत्पाद-व्यय-आव्य (स्वमाधारा) माला बना है वह नहीं बन सकता। और इसीलिसे आपका 'क्या ऐसा है कि किसी इसको किसी समय अनुपलब्ध निमित्त नहीं मिले इसलिसे उस समय उसने अपना कार्य नहीं किया' इत्यादि यह सिद्धता भी ठीक नहीं है।

निमित्त तथा उत्पादनके निरूपण पर ध्यान देते-तो भी निमित्तोंकी कार्यरता ही सिद्ध होती है। जैसे 'कप' उपसर्ग पूर्वक आवागार्यक 'अ' उपसर्ग विच्छिन्न वा वायुसे 'उपाधीमते अनेन' इस विच्छिन्न आचार पर कठकि अर्थसे स्पष्ट प्रत्यय होकर उत्पादन सम्बन्ध बनता है। इसका अर्थ यह होता है कि जो वायु पौष्क-मनको स्वीकार करे वा ग्रहण करे अथवा जिसमें परिणाम हो वह उत्पादन कहलाता है। इसी प्रकार 'मि' उपसर्ग पूर्वक स्वेष्टार्थक 'मि' वायुसे कठकि अर्थसे ही निमित्तलिसे इस विच्छिन्न आचार पर 'क' प्रत्यय होकर निमित्त सम्बन्ध बनता है। इसका अर्थ यह होता है कि जो परिणाम करनेवाली वस्तुकी उसके प्रथम परिणाममें मित्र या लेनके समान स्वेष्टान करे अथवा सहायता करे वह निमित्त कहलाता है।

यहाँ पर हमने मित्र और लेनकी समानता विमित्तमें प्रदर्शित की है। उसका कारण यह है कि स्वेष्ट अर्थ लेनका होता है, 'मि' वायु भी स्वेष्टार्थक है। लेनके वित्त प्रकार घटीर आगिमें विनियमता का आगो है। उसी प्रकार निमित्तसे उत्पादनमें विकासावस्था विनियमता का आगो है। इस प्रकार 'मि' वायुसे ही मित्र सम्बन्ध भी बनता है, तो जिस प्रकार मित्र किसीका हर एक अवस्थामें सहायता करता है उसी प्रकार निमित्त भी उत्पादनका कार्योत्पत्तिमें सहायता ही रहा करता है। उत्पादन और निमित्तका यहाँ पर जो निकटवर्ष किया है उस पर ऊपर आदि प्रश्नों पर विचार करते हुए भी ध्यान रखनेकी कृपा करें।

हमने यह भी निमित्त और उत्पादनका सम्बन्ध स्पष्ट किया है इससे भी निमित्तकी कार्यरता सिद्ध होती है और चूंकि निमित्तोंकी निरवस्थावस्था तथा विलिखकता प्राप्त सिद्ध है, अनुमान सिद्ध है और आवश्यक प्रसिद्ध भी है, अतः वस्तुकी कार्यरता परिणाममें निरवस्थावस्था और विलिखकता दोनों बातें आपमें स्वीकार की गयी है। इसी स्थितिमें आपका यह सिद्धता कि 'अध्यात्म होनेवाली सभी पदार्थों निमित्तकामने ही होती है या 'सभी कार्य स्वभावके प्राप्त होनेपर ही होते हैं' गलत ही है।

आपने उपचरित और अनुपचरित कारणों पर विचार करते हुए पं प्रथम वनारजीवाडकी वा एक पद अनुप किया है—

पदस्वभाव पूरक सबे विच्छिन्नकाम कर्म।

पञ्चपात सिद्धात पञ्च सरवर्षी विनियमक ॥ ४२ ॥

इसका अर्थ आपने यह किया है कि 'पदार्थ का स्वभाव पूर्वका अथवा (निमित्त) निरवस्था (उत्पादन) उत्पन्न (पदार्थ) और काक ये पाँच कारण हैं। इनके समक्षमें कार्यरता उत्पत्ति होती है। इनमें से किसी एकका पञ्चपात करना विच्छिन्न वनारजीवाडका अर्थ है और उसके अनुपचरित कार्यरता स्वीकार करना मोक्षमार्ग है।

आगे आप लिखते हैं—‘गोम्मतसार कर्मकाण्डमें काल, ईश्वर (निमित्त), आत्मा, नियति और स्वभाव इन पाँच एकान्तोंका निर्देश किया गया है वह इसी अभिप्रायसे किया गया है।’

अब देखना यह है कि श्री प० बनारसीदास जी के कथनानुसार आपकी दृष्टिमें पदार्थका स्वभाव, पूर्वका उदय, निश्चय, उद्यम और काल ये पाँच मिलकर कार्य उत्पन्न करते हैं और गोम्मतसार कर्मकाण्डके कथनानुसार आपकी दृष्टिमें काल, ईश्वर, आत्मा, नियति और स्वभाव ये पाँच मिलकर कार्य उत्पन्न करते हैं।

श्री प० बनारसीदासजीके पद्यमें आपने पूर्वके उदयका अर्थ निमित्त किया है, निश्चयका अर्थ उपादान किया है और उद्यमका अर्थ पुरुषार्थ किया है। इसी प्रकार गोम्मतसारमें ईश्वरका अर्थ निमित्त किया है। इस तरह यदि दोनोंका समन्वय किया जाय तो आपकी दृष्टिसे वह निम्न प्रकार होगा—

गोम्मतसार कर्मकाण्ड

श्री प० बनारसीदासजीका पद्य

काल	काल
(ईश्वर) निमित्त	निमित्त (पूर्वका उदय)
आत्मा	पुरुषार्थ (उद्यम)
नियति	उपादान (निश्चय)
स्वभाव	स्वभाव

इस तरह आपका आशय यदि आत्मासे पुरुषार्थका और नियतिसे उपादानका हो तो दोनोंका समन्वय समानरूपसे हो सकता है।

परन्तु जब आप ‘द्रव्योंमें होनेवाली सभी पर्यायें नियतक्रमसे ही होती हैं’ या ‘सभी कार्य स्वकालके प्राप्त होनेपर ही होते हैं’ इन सिद्धान्तोंके माननेवाले हैं तो कार्योत्पत्तिमें फिर इन पाँचके समवायकी आपकी दृष्टिमें क्या आवश्यकता है ? और उक्त पाँचोंका समन्वय कार्योत्पत्तिमें आपकी दृष्टिमें यदि उपयोगी है ‘यानी कार्योत्पत्तिके लिए अनिवार्यरूपसे आवश्यक है तो फिर ‘सभी पर्यायें नियतक्रमसे ही होती हैं’ या ‘सभी कार्य स्वकालके प्राप्त होनेपर ही होते हैं’ आपको इन मान्यताओंकी क्या स्थिति रह जाती है ? इन विकल्पोंके आधारपर पूर्वमें हम काफी विस्तारके साथ विवेचन कर चुके हैं, कृपया उसपर गहराईके साथ विचार करें। आपने उपर्युक्त पाँच कारणोंका जो विवेचन किया है उसमें आपने यह स्पष्ट नहीं किया कि इन सबको आप उपचरित कारण मानते हैं या सभीको अनुपचरित कारण मानते हैं ? अथवा कुछको उपचरित और कुछको अनुपचरित स्वीकार करते हैं—ये सभी बातें आपको स्पष्ट करनी थी, परन्तु नहीं की। इनके विषयमें जितना कुछ विवेचन आपने किया उससे यह स्पष्ट नहीं होता है कि आप क्या कहना चाहते हैं ? क्या कह रहे हैं ? और क्यों कह रहे हैं ? यदि आगे इन बातों पर आप विवेचन करें तो कृपया इन सब मुद्दोंको स्पष्ट करते हुए विवेचन करें ताकि गोरक्षधन्वा जैसी स्थिति समाप्त हो और आपका पक्ष हमें ठीक ठीक तरहसे उपर्युक्त पाँच कारणोंके विषयमें समझमें आवे। कृपया इनके बारेमें निश्चय नय और व्यवहार नय तथा इन नयोंके विषयभूत निश्चय और व्यवहारके विषयमें आपकी दृष्टि क्या है ? यह भी स्पष्ट करें।

इन्हीं पाँच कारणोंके विवेचनके सिलसिलेमें आपने लिखा है कि ‘प्रत्येक द्रव्यका प्रत्येक कार्य उक्त पाँचोंके समवायकी अपेक्षा क्रम नियत होता है, अनियतक्रमसे नहीं होता ऐसे अनेकान्तको स्वीकार करना ही मोक्षमार्ग है।’

मान लेने हैं। श्री चूँकि जैन मन्त्रतिमे ईश्वर को कर्ता नहीं माना गया है, अतः ईश्वरका अर्थ आप निमित्त कर लेने हैं और जब आप श्री १० बनारसीदासजीके पद्यके माथ गोम्मटमारमें कहे गये स्वभाव आदि पाँचका समन्वय करते हैं तो और भी परिवर्तन इनके अर्थमें आपको करना अनिवार्य हो जाता है। फिर एक बात और विचारणीय हो जाती है कि कर्मकाण्डमें तो काल, ईश्वर, आत्मा, नियति और स्वभावके आगे अलगसे योगवाद, दैववाद, न्यायवाद तथा लोकाद आदिका कथन करते हुए नमिनन्द्राचार्यने अन्तमें—

जायद्विया जयणपरा तावदिया चेव होंति जययादा ।

जायद्विया जययादा तावदिया चेव होंति परममया ॥८०४॥

अर्थ—जितने वनानके मार्ग हैं उतने ही नयवाद हैं और जितने नयवाद हैं उतने ही परममय हैं।

आपने गोम्मटमार कर्मकाण्डमें आगे हुए काल, ईश्वर, आत्मा, नियति और स्वभावका जो अर्थ किया है उनके विरुद्ध ही कालादिका अर्थ गोम्मटमार कर्मकाण्डमें किया गया है। कृपया गोम्मटमारके अर्थोंको आचार्य श्री नेमिचन्द्रके शब्दोंमें ही पढ़िये—

कालो मच्च जणयदि कालो सच्च त्रिणस्पदं भूद ।

जागति हि सुत्तेसु वि ण सक्कटे वच्चिदु कालो ॥८०५॥

अर्थ—काल हो सक्रो उत्पन्न करता है और काल ही सबका विनाश करता है। सोते हुयेको काल ही जगाता है इस तरह कालको ठगनेमें कौन समर्थ है ?

अण्णाणो तु अणीमो अप्पा तस्म य सुह च टुक्क च ।

सग्ग णिरय गमण सच्चं ईसरकय होदि ॥८०६॥

अर्थ—आत्मा जान रहित है, अनाथ है अर्थात् कुछ भी करनेमें असमर्थ है, उस आत्माके सुख-दुःख, स्वर्ग तथा नरकमें गमन इत्यदि सब ईश्वर द्वारा किया हुआ ही होता है।

एक्को चेव महप्पा पुरिमो देवा य सच्चवावी य ।

सच्चंगणिगूढो वि य सच्चेयणो णिगुणो परमो ॥८०७॥

अर्थ—ससारमें एक ही महान् आत्मा है, वही पुरुष है, वही देव है, वही सर्व व्यापी है, सर्वांगपने अगम्य है, सचेतन है, निर्गुण है और उत्कृष्ट है।

जतु जदा जेण जहा जस्स य णियमेण होदि तत्तु तदा ।

तेण तहा तस्स हवे इदि वालो णियदिवादो दु ॥८०८॥

अर्थ—जो भी जब जिससे जैसे और जिसके नियममें होता है वह तब उससे उसी प्रकार उसके होता है—इस तरह की मान्यताको नियतिवाद कहा जाता है।

को करइ कटयाण तिव्वत्त मियविहगमादीण ।

विविहत्ता तु सहावो इदि सच्चेवि य सहाओ त्ति ॥८०९॥

अर्थ—कौटोको तीक्ष्ण कौन करता है, मृगादि पशुओं और पक्षी आदिके विविध भेदोंको कौन निमित्त करता है, इसका उत्तर एक ही है कि यह सब स्वभावसे ही होता है।

अब आप देखेंगे कि आपके अभिप्रायका समर्थन इन गाथाओंसे कदापि नहीं होता है। कृपया गंभीरता पूर्वक विचार करें।

‘आवदिया बचनबहा इत्यादि भाषा द्वारा परसमयाकी को बचना कर बी ई इतने तो बड़ बिड़ होता है कि आपके द्वारा केवल स्वभाव जाहि पाँचके समवायमें कार्योत्पत्तिके प्रति कारणताको धीमति किया जाना मुक्तिप्राप्त नहीं है ।

इस विवेचनका सार यह है कि बीम्मतसार कर्मकाण्डके कथनमें आचार्य को नेमिचन्द्रकी वृत्ति यह नहीं रही है कि ईश्वर जाहि एक एकके आध्यात्मिक कारोत्पत्ति माननेवाले विष्णुवृत्ति है और इनके उक्त-वाक्ये कार्योत्पत्ति माननेवाले सम्प्रदायवृत्ति है । उसकी वृत्ति तो इस कथनमें सिर्फ इतनी है कि कौन वर समक-वासी किस आचार पर कार्योत्पत्ति मानता है ? और उसकी वह मान्यता सही है या गलत है । एक बात और है कि यदि आचार्य भी नेमिचन्द्रकी वृत्ति ईश्वर जाहि पाँचके समवायसे कार्योत्पत्ति स्वीकार करनेकी होती तो वे अपने उक्त कथनमें ईश्वरवाद या आत्मवादको किसी भी प्रकार स्थापन नहीं दे सकते वे क्योंकि कौन संस्कृतिमें न तो ईश्वरको कार्योत्पत्तिमें बर्ता स्वीकार किया गया है और न समस्त कार्योत्पत्ति आत्माको ही कारण माना गया है ।

इस तरह हम देखते हैं कि स्वभाव जाहि पाँचको कार्योत्पत्तिमें स्थापन देने और उसका समस्त मान्यते करनेमें आपकी कितनी कीचटाली करनी पड़ी है और फिर भी आप अपने उक्त शब्दों में असफल हो रहे हैं ।

यदि क्रमकारण व्यवस्थामें स्वभाव पुण्याप काष्ठ नियति और निमित्तका ज्ञान ज्ञान प्रकार करें तो इसकी भी जन्योत्पत्ति हो सकती है, किन्तु पं. बगारसीदास जी के बोद्धे बचन बीम्मतसार कर्मकाण्डके इनका समस्त बोझा उचित नहीं है । इनमें वे स्वभावका सर्व वस्तुको स्वतन्त्र परिचयन धर्मित केवा चाहिये क्योंकि यदि वस्तुको स्वतन्त्र परिचयन स्वभाववासी नहीं माना जायता तो फिर कोई भी ज्ञान वस्तु उसमें परिचयन करनेमें सर्वथा असमर्थ हो रहेगी । इसी प्रकार नियतिके विषयमें यह निर्णय करना चाहिये कि अनेक वस्तुना परिचयन इस कथने नियत होता है कि अनेक वस्तुसे सभी वस्तुओंमें होनेवाले सभी परिचयन उत्पन्न नहीं होते हैं, अनेक वस्तुके परिचयनमें ही सर्वथा नियत है अर्थात् अनेक वस्तुमें अनेक-अनेक प्रकारका हो परिचयन होता और अनेक प्रकारका परिचयन कदापि नहीं होता । कथने विषयमें यह है कि जब भी कार्योत्पत्ति होती तो वह क्रमसे ही होती । कारण कि एक ही वस्तुमें एक ही आचार पर एक साथ दो परस्पर कभी उत्पन्न नहीं होती हैं । पुण्याप काष्ठ कार्योत्पत्तिमें आत्माके प्रयत्न करनेका सूचक है और निमित्तसे उक्त-उक्त कार्यके अपने अपने उपादानसे परिचित सहायोपयोगका ज्ञान होना है । इस तरह कार्योत्पत्तिमें इन पाँचकी आत्मस्वकताका मुख्य है, कथिन जितने स्वप्रत्यय परिचयन होते हैं उनको उत्पत्ति तो स्वभाव नियति और काष्ठ (अग्नि) इन तीनोंकी ही आवश्यकता रहती है और स्वतन्त्रपरिचयन परिचयनमें ही किन्हीं-किन्हीं स्वपरप्रत्यय परिचयनमें तो स्वभाव नियति काष्ठ (अग्नि) निमित्त (बहुवर्गी) इन चारकी तथा किन्हीं-किन्हीं स्वपर प्रत्यय परिचयनमें स्वभाव नियति काष्ठ (अग्नि) निमित्त (बहुवर्गी) और पुण्याप (आत्मप्रयत्न) इन पाँचकी ही आवश्यकता रहती है । भाषा है बार कार्यकारणभावके इस सम्पूर्ण विवेचन पर समीक्षाके साथ विचार करेंगे ।

इस प्रकार आपके द्वितीय चरण पर हमने विस्तारसे सर्वांगीण विचार किया है । यद्यपि इतने लेखक कठोर अर्थपर यह कहा है, परन्तु जब लोगों पत्रोंके सामने लक्ष्य उत्पत्ति उचित करनेका ही अर्थ है तो केवल कठोर यह भाषा आवश्यकताकी बात नहीं है ।

मगल भगवान् वीरो मगल गीतमो गणी ।
मगल कुन्दकुन्दार्यो जैनधर्मोऽस्तु मगलम् ॥

शंका ५

मूल प्रश्न ५—द्रव्योमें होनेवाली सभी पर्यायों नियत क्रमसे ही होती हैं या अनियत क्रमसे भी ?

प्रतिशका ३ का समाधान

प्रथम उत्तरमें इस प्रश्नका समाधान हमने दो प्रकारसे किया है—एक तो केवलज्ञानकी अपेक्षा और दूसरे आगममें स्वीकृत उपादानके सुनिश्चित लक्षणकी अपेक्षा । इन दोनों अपेक्षाओंसे समाधान करते हुए यह सिद्ध कर आये हैं कि द्रव्योमें होनेवाली सभी पर्यायों नियत क्रमसे ही होती हैं । साथ ही इसे आलम्बन बनाकर प्रतिशका २ में विरोधस्वरूप जो प्रमाण और तर्क उपस्थित किये गये हैं उनका भी सांगोपाग विचार उसके उत्तरमें कर आये हैं । तत्काल प्रतिशका ३ के आधारसे विचार करते हैं—

१ अपर पक्ष द्वारा प्रत्येक कार्यका स्वकालमें होना स्वीकार

इसका प्रारंभ करते हुए अगर पक्षने सर्व प्रथम हमारे द्वारा प्रथम और द्वितीय उत्तरमें उल्लिखित जिन पाँच आगमप्रमाणोंके आधारसे यह स्वीकार कर लिया है कि 'प्रत्येक कार्य स्वकालमें ही होता है' इसकी हमें प्रसन्नता है । हमें विश्वास है कि समग्र जैन परम्परा इसमें प्रसन्नताका अनुभव करेगी, क्योंकि 'प्रत्येक कार्य स्वकालमें ही होता है' यह तथ्य एक ऐसी वास्तविकता है जो जैनधर्म और वस्तुव्यवस्थाका प्राण है । इसे अस्वीकार करनेपर न तो केवलज्ञानकी सर्वज्ञता ही सिद्ध होती है और न ही वस्तुव्यवस्थाके अनुरूप कार्य-कारणपरम्परा ही सुघटित हो सकती है । अपर पक्षने प्रतिशका ३ में जिन शब्दों द्वारा स्वकालमें कार्यका होना स्वीकार किया है वे शब्द इस प्रकार हैं—

'यह हम मानते हैं कि जिनेन्द्रदेवको केवलज्ञानके द्वारा प्रत्येक कार्यके उत्पन्न होनेका समय मालूम है । कारण कि केवलज्ञानमें विश्वके सम्पूर्ण पदार्थोंकी त्रिकालवर्ती समस्त पर्यायोंका केवलज्ञानी जीवोंको युगपत् ज्ञान करानेकी सामर्थ्य जैनसंस्कृति द्वारा स्वीकार की गई है । उसी आधार पर यह बात भी हम मानते हैं कि प्रत्येक कार्यकी उत्पत्ति उसी कालमें होती है जिस कालमें उसकी उस उत्पत्तिका होना केवलज्ञानी जीवके केवलज्ञानमें प्रतिभासित हो रहा है ।

२ केवलज्ञान छापक है कारक नहीं

साथ ही उक्त तथ्यकी स्वीकृतिके बाद अपर पक्षकी ओरसे जो यह भाव व्यक्त किया गया है कि—
'परन्तु किसी भी कार्यकी उत्पत्ति जिस कालमें होती है उस कालमें वह इस आधार पर नहीं होती है कि उस कालमें उस कार्यकी उस उत्पत्तिका होना केवलज्ञानीके ज्ञानमें प्रतिभासित हो रहा है, क्योंकि वस्तुकी जिस कालमें जैसी अवस्था हो उस अवस्थाको जानना मात्र केवलज्ञानका कार्य है, उस कार्यका होना केवलज्ञानका कार्य नहीं है ।'

सो यह कथन भी आगम परम्पराके अनुरूप होनेसे स्वीकार करने योग्य है, किन्तु अपर पक्षके इस कथनमें इतना हम और जोड़ देना चाहेंगे कि—'जिस प्रकार जिस कालमें जो कार्य होता है उसे

केवलज्ञान यथावत् जानता है उसी प्रकार उसकी कारक सामग्रीको भी वह जानता है। केवलज्ञान किंतो कार्यका कारक न होकर साधकभाव है इसमें किसीको विश्वास नहीं। अगर पहले केवलज्ञान साधक है इस अभिप्रायकी पुष्टिमें 'वीरतरबन्धीयांश'के केवलज्ञान स्वभाव भीमांश प्रकरणका अन्तर्गत पंक्तिवत् क्रिया है सो उस अन्तर्गत ही इसी अभिप्रायकी पुष्टि होती है। अतः,

३ कारकसाक्षर्यमें पौषका समवाय स्वीकृत है

आगे प्रतिपत्ता १ में हमारे पिछले उत्तरोंके आधारेपर जो यह भाष स्पष्ट किया गया है कि इन केवल स्वकालके प्राप्त होनेपर ही सभी कार्योंकी उत्पत्ति मानते हैं सो हमारे उस उत्तरमें ऐसा निष्कर्ष व्यक्त करना ठीक नहीं है, क्योंकि मूल प्रश्नमें 'इन्धोमें होनेवाली सभी पदार्थोंमें विषय कबसे हो होती है या अनियतकालसे ही ? यह प्रश्न की गई थी और उसीके उत्तरस्वरूप पिछले उत्तरों द्वारा अनिश्चितकालसे यह सिद्ध किया गया है कि 'इन्धोमें होनेवाली सभी पदार्थोंमें विषय (निश्चित) कबसे ही होती है अनियत (अनिश्चित) कबसे विकासमें नहीं होती। अतएव प्रत्येक कार्यकी उत्पत्ति अपने अपने स्वकालके प्राप्त होनेपर होती हुई ही कारकसाक्षर्यसे ही होती है ऐसा बड़ा समझना चाहिए। हमने कार्यात्मिक कारण केवल स्वकालको न तो कहे किया है और न ही थी। जिस प्रकार अन्य उपादान निमित्त सामग्री कार्योत्पत्तिमें स्वीकार की गई है उसी प्रकार इसमें स्वकालको भी उस (सामग्री) का अभिन्न अंग होनेसे स्वयं मिछा हुआ है, अतः ही हमारा कहना है। वीरतरबन्धीयांश पृ ११-१२ में इसका स्पष्ट रूपसे विवेचन किया गया है जो प्रकृतमें उपरोक्ती होनेसे यहाँ उद्धृत किया जाता है—

'साधारणविषय यह है कि प्रत्येक वायकी उत्पत्तिमें वे पौष कारण निमित्तसे होते हैं—स्वभाव पुरचार्थ, वाक विपत्ति और कम (परप्रायकी व्यवस्था)। यहाँ पर स्वभावसम प्रकृति स्वकाल का विषय उपादान किया गया है उपप्रायसे उसका काल-बीज किया गया है काबसे स्वकालका प्रभाव किया है निमित्तसे समय उपादान का निमित्तकी मुख्यता रिकलाई गई है और कमसे निमित्तका प्रभाव किया है। इन्हीं पौष कारणोंकी वृत्ति कबसे हुए पण्डितप्रवर वनारसीदास जी नामकसमयभारत सचिद्विज्ञानाचारिकारमें करते हैं—

पञ्चमाश पूर्य अरे निहने अधम कल ।

पञ्चमाश निम्नाश पञ्च शरर्थागे निमित्तक ॥

गोमस्तद्वार कमकालमें पौष प्रकारके नृकान्तवादिर्बोध कथन जाता है। उसका मतलब इसका ही है कि जो कममेंसे किसी एकसे वायकी उत्पत्ति मानता है वह मिथ्यादृष्टि है और जो वायकी उत्पत्तिमें इन पौषोंके समवायको स्वीकार करता है वह सम्मगदृष्टि है। पण्डितप्रवर वनारसीदासजीने उक्त पदग्रहण इसी अर्थकी पुष्टि की है। अष्टाध्यायी पृ १५ में महामककैवले एक श्लोक दिया है। उसका भी यही आशय है।

श्लोक इस प्रकार है—

पादकी जायते बुद्धिजनसामान्य तादा ।

सहाय्यारोहता समित् पादकी अभिसम्पत्ता ॥

जित भीयकी बीधी वसितम्पत्ता (होग्रहण) होती है उसकी बीधी ही बुद्धि हो जाती है। वह प्रत्यक्ष भी उसी प्रकारका करने लगता है और उसके सहानुभूति भी उसीके अनुसार मिल जाती है।

इस श्लोकमें भवितव्यताको मुख्यता दी गई है। भवितव्यता क्या है? जीवकी समर्थ उपादान शक्ति का नाम ही तो भवितव्यता है। भवितव्यताकी व्युत्पत्ति है—भवितुं योग्य भवितव्य तस्य भाव भवितव्यता। जो होने योग्य हो उसे भवितव्य कहते हैं और उसका भाव भवितव्यता कहलाती है। जिसे हम योग्यता कहते हैं उसीका दूसरा नाम भवितव्यता है। द्रव्यकी समर्थ उपादान शक्ति कार्यरूपसे परिणत होनेके योग्य होती है इसलिये समर्थ उपादान शक्ति, भवितव्यता और योग्यता ये तीनों एक ही अर्थको सूचित करते हैं। कहीं-कहीं अनादि या नित्य उपादानको भी भवितव्यता या योग्यता शब्द द्वारा अभिहित किया गया है सो प्रकरणके अनुसार उसका उक्त अर्थ करनेमें भी कोई आपत्ति नहीं है, क्योंकि भवितव्यतासे उक्त दोनों अर्थ सूचित होते हैं। उक्त श्लोकमें भवितव्यताको प्रमुखता दी गई है और माथमें व्यवसाय-पुरुषार्थ तथा अन्य सहायक सामग्रीका भी सूचन किया है सो इस कथन द्वारा उक्त पाँचों कारणोंका समवाय होने पर कार्यकी सिद्धि होती है यही सूचित होता है, क्योंकि स्वकाल उपादानकी विशेषता होनेसे भवितव्यतामें गमिष्ठ है ही।

कारकसाकल्यके होने पर कार्य होता है इस तथ्यकी पुष्टि करनेवाला यह जैनतत्त्वमीमांसाका उल्लेख है। इससे स्पष्ट विदित होता है कि हम यह कभी भी स्वीकार नहीं करते कि केवल स्वकालसे कार्यकी उत्पत्ति होती है। हाँ स्वकालको कारण रूपसे स्वीकार करनेमें अपर पक्ष अवश्य ही हीला-हवाला करता आ रहा है, जैसा कि उसका यह अभिप्राय प्रतिशका २ से स्पष्ट ज्ञात होता है। अब उसकी ओरसे स्वकालको भी एक कारणके रूपमें प्रतिशका ३में स्वीकार कर लिया गया है जो इष्ट है।

यहाँ पर हम यह भी स्पष्ट कर देना चाहते हैं कि अपर पक्षने प्रतिशका ३ में स्वामिकार्तिकेयके 'ज जस्स' इत्यादि कारिकाओंका तथा भैया भगवतीदासके 'जो जो देखी' इत्यादि दीहेका जो आशय व्यक्त किया है वह हमारे उक्त कथनके अनुरूप होनेसे हमें मान्य है। इससे हमें आशा है कि उसकी ओरसे प्रतिशका २ में 'ज जस्स' इत्यादि कारिकाओंका जो विपरीत आशय व्यक्त किया गया है उससे वह विरत हो जायगा।

४ अलंघ्यशक्ति पदका वास्तविक अर्थ

इसी प्रसंगमें यह स्पष्ट कर देना भी आवश्यक प्रतीत होता है कि अपर पक्षने 'अलंघ्यशक्तिर्भवितव्यतेय' इत्यादि श्लोकमें पठित 'अलंघ्यशक्ति' पदका अर्थ करते हुए जो कुछ भी लिखा है वह पढ़नेमें सुहावना लगते हुए भी विचारणीय है। वात यह है कि—प्रत्येक कार्यके प्रति प्रति समय कारकसाकल्यका सहज योग जैनदर्शनमें स्वीकार किया गया है, इसलिये यह तो प्रश्न ही नहीं उठता कि अन्तरंग-बहिरंग सामग्री किसीके आधीन होकर कार्यके प्रति कारण होती है। जिसे भवितव्यता कहते हैं वह उस सामग्रीसे सर्वथा भिन्न हो ऐसा नहीं है। अपर पक्ष वस्तुमें विद्यमान वार्योत्पत्तिकी आधारभूत स्वतः सिद्ध योग्यतारूपसे जिस भविष्यताका उल्लेख करता है वह सामान्यरूपसे द्रव्यशक्तिके मिवाय और षया हो सकती है अर्थात् उसके सिवाय अन्य कुछ भी नहीं हो सकती। किन्तु ऐसी द्रव्यशक्ति जब भिन्न-भिन्न पर्यायशक्तिसे युक्त होकर पृथक्-पृथक् ममर्थ या निश्चय उपादान सज्ञाको प्राप्त होती है तब बहिरंग सामग्रीको निमित्तकर नियमसे विवक्षित कार्यकी उत्पत्ति करती है। कार्यकारणपरंपराका प्रवाह प्रत्येक समयमें अनादिकालमें इसी क्रमसे चला आ रहा है और अनन्तकाल तक चलता रहेगा। यहाँ न तो कारण कायके आधीन है और न कार्य कारणके आधीन है। यह वस्तु स्वभाव है कि 'ऐसा होने पर ऐसा होता है।' इसीको जैनदर्शनमें कारण-कार्य परम्पराके रूपमें स्वीकार

निमा पया है, क्योंकि किसीको किसीके आधीन माननेपर वस्तुका स्वतःसिद्ध स्वरूप विपर्यस्त हो जाता है जो युक्त नहीं है अतएव अर्थव्यवस्था परको लक्ष्यमें रखकर मनुष्यवर्गके उत्तेजनापर जो यह बर्ण किया जाता है कि वैसी अतिव्यवस्था होती है अर्थात् जन जीवो परमविपर्यस्त मुक्त इच्छापूर्ति होती है उस कालमें छोटीके अनुकूल नाय करनेवा विवक्ष्य होता है, व्यवस्था भी छोटीके अनुकूल होता है और निमित्त यी वैसे ही दिखते हैं। जो वहाँ ऐसा बर्ण करना संगत है वहाँ उक्त परको ध्यानमें रखकर 'अर्थव्यवस्था' इत्यादि परके अनुसार यह बर्ण करना भी संगत है कि ईदृशमे जो कार्य उत्पन्न होता है वह इस बात का सूचक है कि वह कार्य इच्छास्वभावको लांघकर कभी भी नहीं हो सगता। अर्थात् उसो यथोपाका उत्पन्न होता विकासमें अवश्य है यह अटक सिद्धांत है। जोनी बर्ण करनेमें सत्य है और वस्तो अपनी बगह ठीक है।

अपर पक्षमें वहाँ 'अतिव्यवस्था' परके अर्थका स्पष्टीकरण किया है वहाँ यह यदि इसके साथ सत्य स्वरूप कर देता कि इस पर द्वारा यह निश्चो ग्रहण कर रहा है—अर्थव्यवस्थाको या परमविपर्यस्तको या दोनोंको ही बहुत संभव था कि उसे माया प्रयोगकी अतिव्यवस्थामें प्रवेश किये बिना 'अर्थव्यवस्था' इत्यादि परके अर्थको स्पष्ट करनेमें सुविधा पायी। अस्तु, इससे प्रकृतमें उक्त परका बर्ण जो अतिप्रति है उक्त ग्रहण जान हो जाना।

५. अत्येक कार्यमें अन्तरंग-बहिरंग सामग्रीकी स्वीकृति

प्रत्येक समयमें जो भी कार्य होता है उसमें बाह्य और आन्तरिक व्यापिको समकालीन होना अनिवार्य है। इसमें स्वकाच अतिव्यवस्था आदि उक्त पराग्रह हो जाता है। किसी कारणकी प्रभावता और अप्रभावता विषयोंमें होती है, कार्यमें नहीं। कार्यके प्रति जो जिसकी जिस रूपमें (उपचरित या अनुपचरित रूपमें) कारणता है उसका वहाँ उस रूपमें होना अनिवार्य है। सभी कार्यके प्रति अन्तरंग-बहिरंग कारणोंको समझना मानी जा सकती है। अतएव हमारा सिद्धांत बतलाकर अपर पक्षमें जो यह सिद्धांत है कि—

'यदि आपका सिद्धांत कार्योत्पत्तिके स्वकाचको अर्थात् जिस कालमें उत्पन्न होता है उस कालको प्रभाव कारण माननेका है अर्थात् आप कहना चाहते हैं कि कार्योत्पत्तिके काल या जाने पर ही कार्योत्पत्ति हुना करती है। जो अपर पक्षका यह कहना ठीक प्रतीत नहीं होता क्योंकि कालके समय प्रबोधन विज्ञेयको ध्यानमें रखकर किसी कार्यमें मझे ही किसी एक कारणको मुख्यता और दूसरे कारणोंको गौणता प्रदान की जाय परन्तु कार्यके प्रति जितने भी कारण हैं जन सबका अपने अपने रूपमें होना आवश्यक है। अस्तु, अपर पक्षकी ओर ॥ मुक्त अल जिस प्रकारका उपस्थित किया गया था उसीको ध्यानमें रखकर पूर्वमें उक्त अलका उत्तर दिया गया और इस कारण स्वकाचके विवेचनकी मुख्यता ही पर यह बात सुकरी है। अतएव अपर पक्षके द्वारा हमारा सिद्धांत बतलाकर न तो कार्यके प्रति स्वकाचकी मुख्यताका सिद्धांत माना ही ठीक है और न ही अपना सिद्धांत बतलाकर यह सिद्धांत ही ठीक है कि—

और हमारा सिद्धांत कालको तो कार्योत्पत्तिके प्रभावता नहीं देता है किन्तु यदि कार्य केवल अन्तरंग हेतु-अप्राप्त कारणके उत्पन्न होनेवाला ही तो वहाँ अन्तरंग हेतुको ही प्रभावता देता है और कार्य यदि अन्तरंग और बहिरंग (अन्तराल और निमित्त) दोनों कारणोंके उत्पन्न होनेवाला हो तो वहाँ

उपादान और निमित्त दोनोंकी ही प्रवानता देता है । अर्थात् कार्योत्पत्ति तो अपने प्रतिनियत कारणोंसे ही होती है लेकिन जिस कालमें वह होती है वही उसका स्वकाल कहलाने लगता है ।

क्योंकि जैसा कि हम पूर्वमें लिख आये हैं कि किमी भी कायके प्रति किसी भी कारणकी प्रधानता और अप्रधानता नहीं हुआ करती । प्रत्येक कार्यके प्रति काल भी एक कारण है, अतएव जिम प्रकार उसके प्रति अन्य निमित्तोंकी यथायोग्य कारणता मानी गई है उसी प्रकार कालको भी कारण मानना आगम सगत है । 'किसी कालमें कोई कार्य हुआ' मात्र इतना अर्थ यहाँ विवक्षित नहीं है, किन्तु प्रत्येक कार्यमें व्यवहारसे चलाधायक रूपसे कालकी हेतुकर्तृता आगममें स्वीकार की गई है । यत प्रत्येक द्रव्य पर्यायरूपसे ही निमित्त होता है अतएव कालको भी इसी रूपमें निमित्त मानना चाहिये और ऐसी अवस्थामें अपने-अपने समयमें होनेवाले कार्योंका उस-उस कालके साथ योग बनता जाता है और इस प्रकार सभी द्रव्योंमें होनेवाली सभी पर्यायें अपने-अपने कालमें नियत क्रमसे ही होती हैं यह सिद्ध हो जाता है ।

इस प्रकार उक्त तथ्यके सिद्ध हो जाने पर यहाँ इस बातका विचार करना है कि क्या कोई ऐसे भी काय है जो मात्र अतरग (उपादान) कारणसे उत्पन्न होते हैं, क्योंकि अपर पक्षका पूर्वमें जो उल्लेख उपस्थित कर आये हैं उसमें स्पष्ट शब्दों द्वारा यह स्वीकार किया गया है कि जो कार्य केवल अतरग हेतु—उपादानकारणसे उत्पन्न होते हैं उनमें केवल अतरग हेतुकी प्रवानता है, इसलिए प्रकृतमें इस बातका सामोपाग विचार करना आवश्यक हो जानेसे इसपर विशेष प्रकाश डाला जाता है—

६ निश्चयनयसे कर्ता-कर्मकी व्यवस्था

यह तो सुविदित सत्य है कि जैनदर्शनमें छह द्रव्य स्वीकार किये गये हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अवर्म, काल और आकाश । इन छहों द्रव्योंमें समानरूपसे घटित हो ऐसे लक्षणको स्वीकार करते हुए सब द्रव्योंका लक्षण 'सत्' किया है—'सद् द्रव्यलक्षणम्' (त० सू०, अ ४ सू० २६) । सत् किसे कहा जाय इसका स्पष्टीकरण करते हुए बतलाया है कि जो स्वभावमें उत्पाद-व्यय-घ्नोव्यरूप है वह सत् है—'उत्पाद-व्यय-घ्नोव्ययुक्त सत्' (त० सू०, अ० ५ सू० ३०) । दूसरे शब्दोंमें इसी बातको स्पष्ट करते हुए लिखा है कि जो गुण-पर्यायवाला है वह द्रव्य है—'गुण-पर्यायवद् द्रव्यम्' (त० सू०, अ ५ सू० ३०) । इस प्रकार प्रत्येक द्रव्य जहाँ स्वभावसे घ्नोव्य है वहाँ वह उत्पाद-व्ययस्वभाववाला भी है यह सिद्ध होता है ।

इस प्रकार उक्त लक्षणवाले सब द्रव्योंके सिद्ध हो जानेपर उनके उत्पाद और व्ययको लक्ष्यमें रखकर लिखा है कि प्रत्येक द्रव्य प्रत्येक समयमें अपने घ्नोव्य स्वभावको लिये हुए स्वभावसे उत्पाद-व्यय पर्यायरूपसे परिणमता है । पर्यायरूपसे उसका उत्पाद-व्ययरूपसे परिणमना यह उसका स्वतः सिद्ध स्वरूप है, इसलिए कार्य-कारणकी दृष्टिसे विचार करने पर अपनी प्रत्येक पर्यायका वह स्वयं कर्ता है और वह स्वयं कर्म है । न तो अन्य कोई उसका कर्ता है और न अन्य कोई उसका कर्म है । यह निश्चयपक्ष है । आगममें इसीकी 'भूताय' सज्ञा है । 'भूतार्थ' पदका अर्थ करते हुए मूलाचारके पञ्चाचाराधिकारकी गाथा ६ की टीकामें लिखा है—

भूदत्तेण—भूतश्चासावर्थश्च भूतार्थस्तेन । यद्यप्यय भूतशब्दः पिशाच-जीव सत्य-वृद्धिध्यायने-कार्ये वर्तते तथाप्यत्र सत्यवाची परिगृह्यते । तथार्थशब्दो यद्यपि पदार्थ-प्रयोजन-स्वरूपाद्यर्थे वर्तते तथापि स्वरूपायै वर्तमानः परिगृहीत, अन्यार्थवाचकेन प्रयोजनाभावान्न । भूतार्थेन सत्यरूपेण याथात्म्येन ।

भूतार्थकल्पे—यूग जो अथ भूतार्थ पद कहते । यद्यपि यह 'भूत' शब्द विद्याज जीव पद और पृथ्वी आदि अनेक अर्थों में विद्यमान है तथापि यहाँ पर 'उत्पत्त्याधी' भूत शब्दका ग्रहण किया है । तथा 'अर्थ' शब्द यद्यपि पदार्थ 'प्रयोजन' और स्वरूप आदि अनेक अर्थों में विद्यमान है तथापि 'स्वरूप' अर्थ में किया गया है, क्योंकि अन्य अर्थों के बावजूद उक्त शब्दोंका प्रकृतमें योग्य नहीं है । भूतार्थके अर्थान् उत्पत्त्यकल्पे अर्थात् यथार्थकल्पे ।

इस प्रकार भूतार्थकल्पे उत्पत्ति विवेचनके यह स्पष्ट ज्ञात होता है कि निरवयवकल्पे की गई कर्ता-कर्मकी प्रकृति उत्पत्त्यकल्पे अर्थात् यथार्थ है । इसी प्रकार निरवयवकल्पे की गई कल्प उत्पत्त्यज, ज्ञातान और अधिकरणकी प्रकृतिवाकी भी यथार्थ ही जानना चाहिए ।

ऐसी प्रकृतिवाप्ये यह अर्थकी विवक्षा होती है तब यह इत्यादिकल्प निरवयवकल्पी प्रकृतिवा कहलाती है और तब कर्ता-कर्मकल्पे शेषकी विवक्षा होती है तब उहीको पार्थिवार्थिक निरवयवकल्पी प्रकृतिवा कहते हैं । यह वह प्रकृतिवा एक इत्येके आधारे हीनेवासी परमात्मक प्रकृतिवा है तब शेष विवक्षामें कर्मकी अपेक्षा कर्ता और कर्ताकी अपेक्षा कर्म ऐसा व्यवहार करने पर यही अनुसृत्यवहारकी प्रकृतिवा कहलाती है । यथार्थ भूतभूतने समयकारणों एक इत्येके आधारे कर्ता-कर्मकी विवक्षा करते हुए लिखा है—

न कुप्येति वि उच्यन्ते कदा कदा न तेन सो आद्य ।

उच्यतेति न किंचि वि कारकमपि तेन न सो होह ॥३१॥

कर्म बहुवच कदा कदा तदा बहुवच कर्माभि ।

उच्यन्तेति य विवक्षा सिद्धी तु न दीप्तत् अन्ता ॥३१॥

इस दोहो वाक्यांकी अर्थप्रकृतिवा करते हुए पञ्चतन्त्रकर अवयवकी लिखते हैं—

जिस कारण वह आत्मा किसीके भी नहीं उत्पन्न हुआ है इससे किसीका क्रिया हुआ काल नहीं है और किसी अन्यको भी उत्पन्न नहीं करता इसलिये वह किसीका कारण भी नहीं है क्योंकि कर्मको आत्मक कर तो कर्ता होता है और कर्ताको आत्मक कर कर्म उत्पन्न होते हैं ऐसा निवचन है अन्य तब कर्ता-कर्मकी सिद्धि नहीं देनी जाती ॥३१०-३११॥

इस वाक्यांकी आवाधानें ये लिखते हैं—

सब इत्येके परिणाम छूदे-छूदे हैं । अपने-अपने परिणामोंके सब कर्ता हैं । वे उनके कर्ता हैं वे परिणाम उनके कर्म हैं । निरवयवकर किसीका किसीके भी कर्ता-कर्मसम्बन्ध नहीं है । इस कारण बीच अपने परिणामोंका कर्ता है अपना परिणाम कर्म है । इसी तरह सभी अपने परिणामोंका कर्ता है अपना परिणाम कर्म है । इस तरह बीच अन्यके परिणामोंका अकर्ता है ।

इस प्रकार प्रत्येक इत्येके भी निरवयवके परमार्थभूत कर्ता कर्म आधिक्य व्यवस्था है वह अपने अपने स्वरूपको किने हुए स्वतःसिद्ध है, क्योंकि किसी एक कर्म या कर्म कर्ता या कर्म आधिका स्वरूप वरत्परकी अपेक्षासे ही ऐसा नहीं है । यदि वह स्वतःसिद्ध न था तो अन्य कर्मोंकी अपेक्षा नहीं और कर्मोंकी अपेक्षा कर्म या कर्ताकी अपेक्षा कर्म या कर्मोंकी अपेक्षा कर्ता आदि रूप व्यवहार नहीं बन सकता है । तब इनके स्वरूपको स्वतःसिद्ध स्वीकार करके ही इनके व्यवहारको परस्पर सापेक्ष जानना चाहिए । इसी तथ्यको साह करते हुए आचार्य विद्यामानि अग्रहणी पृ १३१ में लिखते हैं—

न हि कर्तृत्वस्य कर्मण्यस्य वा कर्मपक्षम्, उभयामृत्यप्रसंगान् नापि कर्तृत्वव्यवहार कर्मत्वव्यवहारो वा परस्परानपेक्ष्य, कर्तृत्वस्य कर्मनिश्चयावसेयत्वात्, कर्मत्वस्यापि कर्तृप्रतिपत्तिसमधिगम्यमानत्वात् ।

कर्त्ताका स्वल्प कर्मतापेक्ष नहीं है । इसी प्रकार कर्मका स्वल्पा कर्तातापेक्ष नहीं है, क्योंकि ऐसा होनेपर दोनोंके अभावका प्रयोग आता है । परन्तु कर्तृत्वव्यवहार और कर्मत्वव्यवहार परस्पर निरपेक्ष भी नहीं हैं, क्योंकि कर्मके निश्चय पूर्वक कर्तृत्वका ज्ञान होता है और कर्त्ताके ज्ञान पूर्वक कर्मत्वका ज्ञान होता है ।

इसी तद्धर्मो ध्यानमें रखकर आचार्य विजयानन्दिने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक अ० ५ सू० १६ में यह वचन लिखा है—

कथमपि तन्निश्चयनयात्सर्वस्य चिन्तमोत्पादव्ययधौव्यवस्थिते ।

कैसे भी उत्पाद-व्यय-धौव्यको स्वीकार करनेवाले निश्चयनयकी अपेक्षा सभी द्रव्योंमें उत्पाद, व्यय और धौव्यको चिन्तमा अवस्थिति है ।

आचार्य अमृतचन्द्रने समयसार गाथा ८६ की टोकामें कर्त्ता, कर्म और क्रियाके यथार्थ स्वरूपपर जो प्रकाश डाला है वह इसी दृष्टिसे ही । वे लिखते हैं—

य परिणमति स कर्त्ता य परिणामो भवेत्तु तत्कर्म ।

या परिणति क्रिया सा त्रयमपि भिन्न न वस्तुतया ॥५१॥

जो परिणमता है वह कर्त्ता है, जो परिणाम है वह कर्म है और जो परिणति है वह क्रिया है । ये तीनों ही वस्तुपक्षसे भिन्न नहीं हैं ॥५१॥

यह निश्चयसे कर्त्ता कर्मकी व्यवस्था है ।

७ दो प्रश्न और उनका समाधान

इस प्रकार यह स्पष्ट हो जानेपर कि कर्त्ता और कर्म ये स्वरूपसे स्वतःसिद्ध होने पर भी इनका व्यवहार परस्पर मापेक्ष होता है, प्रकृतमें यह विचार करना है कि दो द्रव्योंके आश्रयसे जो कर्त्ता और कर्मकी प्ररूपणा आगममें की गई है वह भी क्या उक्त प्रकारसे निश्चय और सद्भूतव्यवहार सज्ञाको प्राप्त होती है या उसे स्वीकार करनेका कोई अन्य प्रयोजन है । साथ ही दो द्रव्योंके आश्रयसे उक्त प्रकारकी प्ररूपणा जो आगममें उपलब्ध होती है वह किन-किन द्रव्योंपर किस किस प्रकार लागू होती है इसका भी प्रकृतमें विचार करना है, क्योंकि अपर पक्ष सब द्रव्योंके पट्टस्थानपत्तित हानि वृद्धि कार्यमें दो द्रव्योंके आश्रयसे कर्त्ता, कर्मकी व्यवस्थाकी स्वीकार न कर मात्र एक द्रव्यके आश्रयसे ही उसे स्वीकार करता है । ये दो प्रश्न हैं जिनपर यहाँ क्रमशः सांगोपांग विचार किया जाता है—

१ जैसा कि हम पूर्वमें कई प्रमाण देकर स्पष्ट कर आये हैं उनसे विदित होता है कि प्रत्येक द्रव्यमें कर्त्ता-कर्म आदि धर्म स्वरूपसे स्वतः सिद्ध हैं । जिस प्रकार जीव द्रव्यमें ये स्वरूपसे स्वतःसिद्ध हैं उसी प्रकार पुद्गलादि द्रव्योंमें भी जानना चाहिए । दो द्रव्योंकी तो बात छोड़िये, एक ही द्रव्यमें इन धर्मोंका स्वरूप एक-दूसरेकी अपेक्षासे सिद्ध होता है इसे आगम स्वीकार नहीं करता । इसी कारण इन धर्मोंको आचार्य अमृतचन्द्रने वस्तुपक्षसे अभिन्न कहा है ।

२ फिर भी एक ही वस्तुमें कर्त्तात्विक स्वीकार करने पर किसी वस्तु यह जिज्ञासा होती है और इसी प्रकार वही वस्तुमें कमबलमें स्वीकार करने पर किसी कर्म यह जिज्ञासा होती है, इसलिये अथर्व वेदका व्यवहार परस्पर सापेक्ष बतकाया गया है ।

३ वस्तुस्थिति यह है कि ये कर्त्ता आदि बर्म प्रत्येक वस्तुमें एकाग्रप्राप्ति होनेके कारण तथा बर्मी और बर्मकी एक सत्ता होनेके कारण पृथक्-पृथक् उपलब्ध नहीं होते । इसलिये तो अथर्व है और ब्रह्मा अथर्व तथा प्रयोजन आदिकी अपेक्षा भेद है । यहाँ अथर्व विवक्षायें या करोति स कर्त्ता इस प्रकार बीबाहि-इव्य अपने कार्यके स्वयं कर्त्तात्विक प्रसिद्धिको प्राप्त होते हैं और ये विवक्षायें 'येन क्रियते तत्करणम्' इस प्रकार अपने अपने सब कार्योंका करणत्वमें येरूपमें प्रसिद्धिको प्राप्त होता है । इसी प्रकार अन्य बर्मोंमें सम्बन्धमें भी यथायोग्य उनका स्वल्प दृष्टि कर लेना चाहिए ।

४ यह सब कथन परकी अपेक्षा कियते बिना वस्तु स्वल्पका उद्घाटन करनेवाला होनेसे अथर्व विवक्षायें इत्यादि निवचनको और ये विवक्षायें सब-सब बर्मकी अपेक्षा पर्याप्त निवचनको प्राप्त होता है । अब इत्यादि निवचनकी बुद्धिमें पर्याप्त निवचन की व्यवहार है । इसलिये यह व्यवहार सम्बन्ध होनेसे सम्बन्ध व्यवहार सत्ताको प्राप्त होता है ।

५ यह वस्तुस्थिति है । इसके प्रकाशमें अब दो इन्द्रोंके आधरों की कर्त्ता आदिकी व्यवस्था आत्ममें उपलब्ध होती है उक्त विचार करते हैं । यह तो सुविधि सत्य है कि 'आत्मामितौ निवचनम्' (अथर्व मा २७२ टी) निवचनम् आत्मके (स्वके) आधित है इस नियमके अनुसार आत्ममें जो दो इन्द्रोंके आधरों कर्त्ता आदिकी व्यवस्थाका विधान उपलब्ध होता है वह न तो इत्यादि निवचनकी अपेक्षा ही परमात्मनूत माना या उक्त है और न ही पर्याप्त निवचनकी अपेक्षा ही परमात्मनूत माना या उक्त है । इस प्रकार अब कि दो इन्द्रोंके आधरों आत्ममें प्रतिपादित कर्त्ता आदिकी व्यवस्था उक्त दोनों प्रकारके निवचन या मूर्ता संज्ञाको प्राप्त न होनेके कारण अपरमात्मनूत सिद्ध होती है । ऐसी अवस्थामें आत्ममें उसकी स्वीकृतिका प्रयोजन कोई दृष्ट होना चाहिए ।

६ बात यह है कि प्रत्येक इव्य जिज्ञासा उत्पत्ति-अव्य-अव्यस्वभाव होनेपर भी उसके प्रत्येक समयके परिचयमें अपनी अपनी मर्यादाके भीतर जो ये परिचयित होता है वह अपने-अपने विवचन उत्पत्ति-आत्मनूत योग्यताके अनुकूल स्वयंसे होकर भी व्यवहारके अथर्व इव्यकी जो पर्याप्त सब परिचयके अनुकूल होती है उसके सम्पादनमें उत्पन्न होता है, इसलिये व्यवहारके अथर्व इव्यके बिना परिचयके सम्पादनमें वह परिचय उत्पन्न होता है उसमें कर्त्ता आदि अपने निमित्त व्यवहार किया जाता है । इसके भिन्न एक सात्विक सत्तावरण के अथर्व पर्याप्त होता है । यथा—एक द्रव्यभूत है, जिसमें ऐसे दो वरमानु कीजिये जिनमें एक परमानु दो लिङ्ग या दो कणभूत है और भूत परमानु बार लिङ्ग या बार कण भूतमानु है । अब दो भूतमानु परमानुके भिन्न कण ४ भूतमानु परमानु व्यवहारके परिचयके अनुकूल है, इसलिये उक्त सम्पर्क करके उक्त दो भूतमानु परमानु परिचयके अनुकूल अपनी कथात्मनूत योग्यताके कारण उक्त भूत परमानुके अनुकूल परिचयके अथर्व अथर्व होता है । यहाँ उक्त दो भूतमानु परमानु उक्त बार भूतमानु परमानुके अनुकूल परिचय स्वयंसे है । अब उक्त बार भूतमानु परमानुके उत्पन्न नहीं किया । फिर भी उसके सम्पादनमें अपनी व्यवस्था परिचयके अथर्व अथर्व किया है, इसलिये उक्त परिचयका निवचनकर्त्ता वह दो भूतमानु परमानु होनेपर भी उक्त परिचयका व्यवहारकर्त्ता बार भूतमानु परमानु कथ

जाता है। इसी तथ्यको आचार्य गृद्धपिच्छने तत्त्वार्थसूत्र अ० ५ के 'बन्धेऽधिकौ परिणामिकौ च ॥३७॥' इस सूत्र द्वारा व्यक्त किया है।

यहाँ उक्त दो गुणवाले परमाणुकी उक्त चार गुणवाले परमाणुके साथ कालप्रत्यासत्ति है, इसलिए इस सूत्रमें उक्त बातको ध्यानमें रखकर चार गुणवालेको दो गुणवाले परमाणुको परिणमानेवाला कहा गया है। वस्तुतः देखा जाय तो जिस प्रकार दो गुणवाले परमाणुने उस समय अपना परिणाम उत्पन्न किया है उसी प्रकार चार गुणवाले परमाणुने भी उसी समय अपना परिणाम उत्पन्न किया है, उस समय दोनों अपना-अपना कार्य कर रहे हैं। यद्यपि चार गुणवाला परमाणु उस समय दो गुणवाले परमाणुकी नहीं परिणाम रहा है अर्थात् चार गुणवाला परमाणु उस समय अपने व्यापारको छोड़कर दो गुणवाले परमाणुके व्यापारमें क्रियाशील नहीं हुआ है, फिर भी लोकमें उक्त प्रकारका व्यवहार होता अवश्य है सो ऐसे व्यवहारका कारण जिसकी काल प्रत्यासत्ति होनेपर यह परिणाम हुआ है उसका ज्ञान करानामात्र है। आचार्य कुन्दकुन्दने समयसारके बन्धाधिकारमें 'जह फलहमणी सुन्दो' इत्यादि रूपसे २७८ व २७९ सख्याक गाथाएँ लिखकर इसी तथ्यका ज्ञान कराया है और आचार्य अमृतचन्द्रने भी उन दोनों गाथाओंकी टीकामें 'न जातु रागादि—' इत्यादि कलश लिखकर इसी तथ्यको स्पष्ट किया है। यह एक शास्त्रीय उदाहरण है। लोकमें इस प्रकारके जितने भी कार्य होते हैं उन सबके विषयमें यह नियम जान लेना चाहिए।

७ अन्य एक या एकसे अधिक जिन द्रव्योका उससे भिन्न दूसरे द्रव्यके जिस कार्यके अनुकूल व्यापार होता है वह व्यवहार हेतु कहा जाता है। इस तथ्यको आचार्य अमृतचन्द्रने श्री समयसार गाथा ८४ की टीकामें 'बहिर्व्याप्य व्यापकभावेन कलशसम्भवानुकूल व्यापार कुर्वाण' इन शब्दों द्वारा स्वीकार किया है। इस वाक्यमें आया हुआ 'अनुकूलम्' शब्द उक्त आशयकी सूचना स्पष्ट रूपसे कर रहा है। इससे तीन बातोंका स्पष्ट ज्ञान होता है—

एक तो इस बातका ज्ञान होता है कि जिस प्रकार प्रत्येक कार्यकी अपने समर्थ (निश्चय) उपादान-रूप कर्ताके साथ नियमसे अन्तर्व्याप्ति होती है उसी प्रकार उसकी जिनमें व्यवहारी जन कर्ता आदि व्यवहार करते हैं ऐसी दूसरे एक या एकसे अधिक द्रव्योकी पर्यायोंके साथ नियमसे बाह्य व्याप्ति होती है। इन दोनोंका एक कालमें होनेका नियम होनेसे इनमें कालप्रत्यासत्ति होती है और इसलिए ऐसा योग इनमें विस्रसा या प्रयोगसे सहज ही बनता रहता है।

दूसरे इस बातका भी ज्ञान होता है कि जिसमें निमित्त व्यवहार किया जाता है ऐसे दूसरे एक या एकसे अधिक द्रव्योका वह व्यापार प्रत्येक समयके विवक्षित कार्यसे पृथक् ही होता है। निमित्त सत्ताको प्राप्त होनेवाले वे पदार्थ प्रत्येक समयके उस विवक्षित कार्यमें व्यापार नहीं करते यह उक्त कथनका आशय है।

तीसरे इस बातका भी ज्ञान होता है कि उपादान कर्ताके अपने कार्यके प्रति व्यापारवान् होनेपर जिनमें निमित्त व्यवहार किया जाता है ऐसे एक या एकसे अधिक द्रव्योका उस-उस समय होनेवाला वह व्यापार व्यवहारसे अनुकूल ही होता है। दूसरे शब्दोंमें यदि इसी बातको प्रकट किया जाय तो इससे यह अनुमान होता है कि इस समय इस कार्यका यही समर्थ उपादानकर्ता है।

८ इस प्रकार सब द्रव्योके प्रत्येक समयके कार्यके अनुकूल प्रत्येक समयमें उपादान और निमित्तका सहज योग बनता रहता है और सब द्रव्योका प्रत्येक समयमें यथासम्भव विभाव या स्वभावरूप कार्य भी होता रहता है। अर्थात् सप्तर दशामें जीवका और बद्ध दशामें पुद्गलका विभावरूप कार्य होता है और

स्वभाव वशान्न ही वक्रा परमाणुवशान्न पुनरुक्तता तथा चर्म अपर्म जाकास और जाकरा वरंदा स्वभावस्म कर्म होता रहता है। आत्ममें अनेक स्वका पर कहीं छपाबागकी ओला और वही निमित्तोंको मोटा वो यह वनन वृष्टिपोर होता है कि 'सबत्र कारणाजुगिषाणि काच अनति' वो उसका कारण वही है कि जिस समन वो भी कार्य होता है उसमें निश्चयमें उपादानकी और व्यवहारसे निमित्तोंको अनुकूलता वृष्टिपोर होती है। यही कारण है कि जग्य प्रथमकी वो पर्याय व्यवहारसे कार्यके अनुकूल होती है उसमें निमित्त व्यवहार किया जाता है। तात्पर्य यह है कि जिसमें निमित्त व्यवहार किया जाता है वह व्यवहारसे कार्यके अनुकूल होता है और कार्य व्यवहारसे उसके अवगुण्य होता है।

६. अब प्रश्न यह है कि बिमये निमित्त व्यवहार किया जाता है। उनका प्राबन्ध व्यवहारे कार्यों अनुकूल और कार्योंका व्यवहारसे उनके अनुकूल होना आवश्यक है। तो निमित्तक वस्तुनिष्ठ इन्द्र तथा क्षियमान् जलारि पर्याप्त कीट-पुद्गलको वयनारिये निमित्त कैसे हो सके ? यह प्रश्न जायमानों समझ था। उन्होंने इन्द्राक्ष वाणीको अध्ययने रख कर इस प्रश्नका जो समाधान किया है उसके प्रकाशमें सर्वसिद्धि व १८ सू. ७ के इस वचनको अध्ययन कीजिए—

ननु यदि निष्प्रियाणि कर्मणिनि वीर्य-पुरुषकालां गत्वादिहेतुर्न बाधयते । अकर्मणि नि निमित्त-
बन्धि मत्स्यादीनां गत्वादिनिमित्तानि दृष्टान्ति । सैष दोषः अकारणनिमित्तत्वात्पुनरपि । यद्य ह्येत-
दकर्म्यं कर्मनिमित्तमिति न व्याख्येयमनस्तत्त्वाणि भवति ।

संवा—यदि वार्षिक श्रम निश्चित है तो इसकी ओर-पुनः-पुनः की यदि बारिमें हेतुवा नहीं बनती क्योंकि वार्षिक श्रम-वस्तु ही मछली बारिनी यदि बारिमें निमित्त है। बने है ?

समाधान—यह शेष नहीं है, क्योंकि बहुतों के समाधान से समाधान मिलता है। यदि उनके समाधानों में बहुत कमिष्ठ है, फिर भी व्यापक समाधानों के समाधानों में यह कमिष्ठ नहीं होता यदि ही प्रत्यक्ष समाधान नहीं है।

यह आयम वचन है। इसके और पूर्वोक्त कवचों से हमें जिनमें निमित्त व्यवहार किया जाता है उनकी कार्यों के प्रति व्यवहारोपेक्षा को प्रकाश में लाता है।—एक ही वक्तावाचन में हेतु होनेवाले और दूसरे कवचों में अनुकूल परिणामकवच है। जोकमें जिनमें अवांछित निमित्त कहते हैं उनकी प्रथम प्रकारमें परिपक्वता होती है और जिनमें प्रेरक निमित्त या प्रयोजक निमित्त कहते हैं उनकी दूसरे प्रकारमें परिपक्वता होती है।

यहाँ इतना कितने बातें बता कि पर वस्तु स्वभावसे निर्मित नहीं है। किन्तु जिस क्षणमें जो जिस प्रकारसे व्यवहारमें होता है वह अपेक्षा उसमें लक्ष्य प्रकारसे निर्मितव्यवहार किया जाता है। ज्ञानमें इसका स्वतन्त्ररूपसे विचार किया है। तत्त्वार्थशास्त्रिक व १५ १९ में परिणाम क्या है इतना स्पष्टीकरण करते हुए लिखा है—

श्रृंगारस्य स्वरसात्वपरिभागेन प्रयोग-विस्तारकक्षणाः विकारः परिभागाः । श्रृंगारस्य श्रेष्ठस्वरसात्वे
तत्रत्य वा श्रृंगारस्यमिच्छात् एवार्थाविकल्पनापनत् प्राधान्यं विस्तारः केवचित् एकमेव प्रादुर्भाव्यं एवं
एवार्थाविकल्पित्वस्य विकारः प्रयोग-विस्तारकक्षणाः परिभागा इति प्रतिपद्यन्ते । तत्र प्रयोगः पुरुषकविपत्ता
तन्मयेष्ट्या विविधा विकल्पाः । तत्र परिभागी द्विविधः—कलादिरादिप्रसादः । अनादिकोपसंस्कारात्मकत्वा-
कारणः । आदिमत् प्रयोगो वैज्ञानिकश्च । तत्र श्रेष्ठस्वरस्य श्रृंगारस्वीकृतमिच्छादिर्भावाः कसोपसंस्कारात्मकोऽ-
पीरचयत्वात् वैज्ञानिक इत्युच्यते । ज्ञान-वीक्ष-मात्राधिकक्षणाः आचारवर्धितपुरुषप्रयोगविमिश्रत्वात् प्रयो-

गज । अचेतनमृदादे घट्टमस्थानादिपरिणाम कुलालादिपुरुषप्रयोगनिमित्तत्वात् प्रयोगज । इन्द्रधनुरादि-
नानापरिणामो वैज्ञानिक । तथा घर्मादिरपि परिणामो चोप्यः ।

द्रव्यका अपनी जानिका परित्याग किये बिना प्रयोग और विस्मालक्षण विकार परिणाम है ॥१०॥
द्रव्याधिकनयको विवदा न होनेमे तिर्यग्भूत अपनी द्रव्यजाति को न छोडते हुए चेतन अचेतन द्रव्यका पर्याया-
धिकनयको मुख्यतामे प्रधानताको प्राप्त किसी एक पर्यायरूपमे उत्पन्न होना अर्थात् पूर्व पर्यायको निवृत्ति-
पूर्वक प्रयोग-विस्मालक्षण विकारका होना परिणाम है ऐसा जानना चाहिए । वहाँ प्रयोगका अर्थ पुद्गलविकार
है । उसको अपेक्षा किये बिना विक्रिया विगम्य है । प्रकृतमें परिणाम दो प्रकारका है—अनादि और सादि ।
लोकस्थान और मन्दराकारादि अनादि परिणाम है । सादि परिणाम प्रायोगिक और वैज्ञानिकके भेदसे दो
प्रकारका है । उनमेंसे चेतनके कर्मोंके उपशमादि मापेज होनेवाले औपशमकादिक भाव अपौरुषेय होनेमे वैज्ञ-
निक कहे जाते हैं । ज्ञान, शील, भावनादि आचार्यादि पुरुषके प्रयोगके निमित्तमे होनेके कारण प्रयोगज हैं ।
अचेतन मिट्टी आदिका घट्टमस्थान आदि परिणाम कुम्हार आदि पुरुषप्रयोगके निमित्तमे होनेके कारण प्रयोगज
है । इन्द्रधनुष आदि नाना परिणाम वैज्ञानिक है । उसी प्रकार घर्मादि द्रव्योंका परिणाम भी जान
लेना चाहिए ।

यह तत्त्वार्थवातिकका वचन है । तत्त्वार्थदलोक्तवातिकके इसी सूत्रमें भी परिणामके इन्हीं सब भेद-
प्रभेदोंका विशेष व्याख्यान किया है । उन उल्लेखमें यद्यपि 'प्रयोग' का अर्थ 'पुद्गल विकार' किया है । किन्तु
इसका दूसरा अर्थ पुरुषका प्रयत्न भी है, जैसा कि उसी उल्लेखमें की गई आगे ही व्याख्यासे ज्ञात होता है ।
इस अभिप्रायको मट्टाकलकदेवने इसी अव्यापके २४ वें सूत्रकी व्याख्यामें और भी स्पष्ट कर दिया है । इन
उल्लेखोंमें सब प्रकारसे परिणामों (कार्यों) का विचार किया गया है । उनमेंसे जीवों और पुद्गलोंके सादि
परिणामोंका विचार करते हुए जो कुछ लिखा है उससे ये तथ्य फलित होते हैं—

(अ) जीवके औपशमिक आदि भाव सादि वैज्ञानिक परिणाम है ।

(आ) दान, शील, व्रतग्रहण और भावना आदि जीवके प्रयोगज परिणाम हैं ।

(इ) कर्मोंके उपशम आदि, द्रव्यणुक स्कन्ध आदि तथा मेघगर्जन, उल्कापात, इन्द्रधनुष आदि पुद्गलके
सादि वैज्ञानिक परिणाम है ।

(ई) घटनिर्माण आदि, यन्त्रादिकी गति आदि, भूखनन, जल-काष्ठवन्ध आदि पुद्गलके सादि प्रयोगज
परिणाम है ।

इससे यह स्पष्ट विदित होता है कि लोकमें जितने भी कार्य होते हैं उनके होनेमें व्यवहारसे कहीं
पुरुषका प्रयत्न और कहीं अन्य सामग्री निमित्त अवश्य होती है । आगममें आकाशकी अवगाहना और काल-
द्रव्यका प्रति समयका समयपरिणाम ये दो कार्य ऐसे अवश्य बतलाये हैं जिनके होनेमें व्यवहारसे अन्य किसी-
को निमित्तरूपसे नहीं स्वीकार किया गया है । 'देखो तत्त्वार्थवातिक अ० ५ सू० १२, तत्त्वार्थदलोक्तवातिक
अ० ५ सू० २२ । इनके सिवाय आगममें ऐसा अन्य एक भी कार्य नहीं स्वीकार किया गया है जिसके होनेमें
व्यवहारसे बहिरंग हेतु न स्वीकार किया गया हो । अपर पक्ष उक्त दो कार्योंमें केवल अन्तरंग हेतुओंका
निर्देश करता तब तो कोई बात नहीं थी । परन्तु उसकी ओरसे इनका उक्त प्रकारसे होनेका तो कहीं उल्लेख
तक नहीं किया गया, मात्र वह अनन्त अगुलधुगुणो (अविभागप्रतिच्छेदो) को पदगुणो हानि-वृद्धिको
अवश्य ही केवल स्वप्रत्यय माननेका आग्रह स्थान-स्थान पर करता है जो सर्वथा आगमके विपरीत है ।

इसका विशेष विचार तो हम ११ वें प्रश्नका अन्तिम उत्तर लिखते समय ही करेंगे। यहाँ मात्र इतना निर्देश कर देना पर्याप्त है कि जिन्हें अपर पक्ष अनुसन्धु नामक अन्तर्गुण प्राप्त हुआ है वे वास्तवमें गुण न होकर अविभाज्यप्रतिबन्ध ही हैं। तभी तो आत्ममें उनकी हासि-वृद्धि स्वीकार की गई है। कोई भी गुण वैकृतिक यात्रा-इत्यन्तही होता है, इसलिए उसको हासि-वृद्धि सम्भव नहीं। हासि और वृद्धि परस्परमें ही होती है, यथाकी अपेक्षासे मही क्योंकि गुणोंकी वृद्धि मानने पर तब गुणोंकी उत्पत्ति और उनकी हासि मानने पर तबक वृद्धि का प्रयोग सम्भवित होता है। अब अपर पक्ष यह कि कुछ पुराने मुन्को का दाव होता है और कुछ नये गुण उत्पन्न होते हैं वो यह कहना बलता नहीं क्योंकि उत्पाद-व्यव प्रवर्तिका होता है गुणों का इन्द्र (सामान्य) का नहीं। अतएव आत्ममें वहाँ भी सामान्यसे अलग अनुसन्धुगुणोंकी हासि-वृद्धि स्वप्रत्यय वतर्काई है यहाँ मात्र स्वभावपरमार्थिक कल्पना मुख्यता होनेसे ही वैसा प्रतिपादन किया गया है ऐसा यहाँ समझना चाहिए।

इस प्रकार इस प्रकारके प्रारम्भमें हमने जिस दो प्रश्नोंका उत्तर किया था उनका यह सम्बन्ध समाधान है। इस समाधानसे यह स्पष्ट बात हो जाती है कि दो इन्द्रों का व्यवहार को कर्ता-कर्मकी प्रवृत्ति आत्ममें सम्भव होती है। यह अनुसन्धु अन्तर्गुणोंकी मुख्यतासे ही की गई है। यह प्रवृत्ति उत्पन्न होनेसे निश्चय तथा लक्ष्य व्यवहार समाप्त हो जाता नहीं हो सकती। साथ ही इस समाधानसे यह भी बात हो जाती है कि दो इन्द्रोंके व्यवहार की गई वह प्रवृत्ति किन किन इन्द्रोंपर किस किस प्रकार काम होती है। इसके सिवाय इस समाधानसे हम यह भी जान लेते हैं कि आत्ममें वहाँ भी अन्तर्गुण गुणोंकी वृद्धि-वृद्धि हासि-वृद्धि स्वप्रत्यय प्रवर्तिका निर्देश किया है यहाँ यह स्वभावपरमार्थिक स्वप्रतिबन्ध करनेकी वृद्धिसे ही किया है। इनका यह अब नहीं कि उसके होनेमें व्यवहारसे काव्यत्वकी भी निमित्तता नहीं है।

८. समस्यामोका मुख्य हेतु अज्ञान भाव भूतज्ञान नहीं

हमने विवेचनके आरम्भ हम मुख्यतः इस बातपर जाते हैं कि अपर पक्ष यद्यपि केवलज्ञानकी अपेक्षा सब कार्योंका स्वकार्यमें होता निमित्त मानता है और भूतज्ञानी बीबीको हीठा मझा करनेकी सूचना भी करता है। फिर भी वह भूतज्ञानी बीबीकी समस्त समस्याओंका हल करने में व केवल कार्य-कारणपरम्पराको सबसे निम्न मानता चाहता है। ही सब पक्षकी ऐसी मान्यता यहाँ तक ठीक है यही यहाँ पर विचार करना है। विचार करने पर तो यद्यपि सब पक्षका यह कल्पन वस्तुतः निश्चयताकी लिए हुए ही प्रतीत होता है। क्योंकि हमने प्रथम विवेचन ही यह है कि अपर पक्ष केवलज्ञानके विषयको निमित्त मानता है और कार्य-कारणकी दृष्टिसे भूतज्ञानके विषयको सबसे सर्वथा निमित्त मानता है। तथा दूसरी विवेचन यह जाती है कि अपर पक्ष सम्भव अज्ञा तो केवलज्ञानके विषयके अनुसार करनेकी कहता है और सम्भव अज्ञा विहीन भूतज्ञानके द्वारा कार्य-कारणकी स्थापना करके उसे फिर भी प्रामाणिक मानता है और साथ ही केवलज्ञानके अनुसार प्रवृत्ति ही इन्द्रोंका वाचीस्वरूप आपसमें अन्तर्गुण समर्पण करनेका व्यवहार भी करता है। ही तो यह सब कल्पित विचारसरणी फिर भी सब पक्षकी ओरसे तो कुछ किया गया है सब पर सामान्य विचार तो करना ही है। अपने वरके समझमें उस पक्षका कहना है—

वैत संस्कृतिके आगम ग्रन्थोंमें कार्त्तव्यवित्तिके विषयमें भूतज्ञानी बीबीके सिद्ध दो प्रकारके विवेचन की गई है—एक तो केवलज्ञानकी अपेक्षा अज्ञा दृष्टिसे और दूसरी भूतज्ञानके विषयकी अपेक्षा कर्त्तव्यदृष्टिसे। 'अ' अस्त इति वैत इत्यादि आगम ग्रन्थोंमें यही वृद्धि की उपलब्धि होती है। इसके अन्तर्गत कार्यके

स्वप्रत्यय स्व-परप्रत्यय भेद करके कार्य-कारणभाव पद्धतिका जो जैन सस्कृतिके आगम ग्रन्थोंमें विस्तारसे विवेचन पाया जाता है वह सब श्रुतज्ञानके विषयकी अपेक्षा कर्तव्यकी दृष्टिसे ही किया गया है ।

यह सब विवेचन श्रुतज्ञानी जीवोंके लिए क्यों किया गया है ? इसका कारण यह है कि श्रुतज्ञानी जीव केवलज्ञानी जीवोंकी अपेक्षा विल्कुल भिन्न दशामें विद्यमान रह रहे हैं अर्थात् केवलज्ञानी जीव जहाँ कृत्यकृत्य है वहाँ श्रुतज्ञानियोंके सामने हमेशा कृत्यो (कार्यों) के करनेकी समस्या खड़ी ही रहती है, जहाँ केवलज्ञानी जीव प्रत्येक वस्तुके और उनके प्रत्येक क्षणमें होनेवाले व्यापारोंके केवल ज्ञाता दृष्टा मात्र बनकर रह रहे हैं वहाँ कार्योत्पत्तिके लिए श्रुतज्ञानी जीवोंको अपनी मौजूदा हालतमें अनुभवमें आनेवाली जोड़-तोड़ बिठलानेकी आवश्यकता है । अतः श्रुतज्ञानियोंके लिये कार्योत्पत्तिकी कार्य-कारणभाव पद्धतिको अपनातेके सिवाय कोई चारा ही नहीं रह जाता है ।

इसका फलितार्थ यह हुआ कि यदि केवलज्ञानके विषयकी अपेक्षासे विचार किया जाय तो केवलज्ञानमें सभी कार्य अपने प्रतिनियत कारणोंसे स्वकालमें होते हुए झलक रहे हैं और श्रुतज्ञानके विषयकी अपेक्षासे विचार किया जाय तो सभी कार्य स्वप्रत्यय और स्व-परप्रत्यय होनेके कारण यथा-योग्य केवल उपादान कारणसे अथवा उपादान-निमित्तरूप दोनों कारणोंसे ही उत्पन्न होते हुए अनुभवमें आ रहे हैं । चूँकि श्रुतज्ञानी जीवोंको केवलज्ञानका विषय केवल आस्थाका है, अतः उस पर केवल आस्था रखनेका ही उसे आदेश दिया गया है और केवल ऐसी आस्था रखना श्रुतज्ञानी जीवोंके लिए उपयोगी नहीं हो सकती है । अतः उनके लिए काय कारणभाव पद्धतिको अपनानेका भी उपदेश दिया गया है । इसलिये जिसने कार्योत्पत्तिके लिये कार्य-कारणभाव पद्धतिके मार्गको समाप्त करनेका प्रयत्न किया वह नियतिवादी एकांत मिथ्यादृष्टि ही हो जायगा, अतः केवलज्ञानीने जैसा देखा है वैसा ही कार्य होगा उसपर श्रद्धा करना प्रत्येक श्रुतज्ञानी जीवका कर्तव्य है, कारण कि इस तरहकी श्रद्धा करनेसे अपने पुरुषार्थ द्वारा होनेवाली कार्यकी सफलतामें उसके अन्तःकरणमें अहंकार पैदा नहीं होगा और असफलता मिलनेपर कभी दुःख पैदा नहीं होगा । अपनी उक्त प्रकारकी श्रद्धाके आधार पर यदि वह श्रुतज्ञानी जीव पुरुषार्थहीन और कुतन्त्र होकर गथभ्रष्ट हो गया तो फिर इस मिथ्यात्वके प्रभावसे उसका अनन्त ससारमें परिभ्रमण होनेके सिवाय और क्या हो सकता है ? इस प्रकार श्रुतज्ञानकी अपेक्षा प्रत्येक वस्तुकी कोई पर्यायें तो नियतक्रमसे ही होती हैं और प्रत्येक वस्तुकी कोई पर्यायें अनियत क्रमसे भी होती हैं । इस तरह द्रव्योंमें होनेवाली सभी पर्यायें नियतक्रमसे ही हैं, अनियतक्रमसे नहीं आपका यह सिद्धान्त आगमसम्मत नहीं है । आप यह तो कह नहीं सकते कि श्रुतज्ञान प्रमाण नहीं है, अतः आपके सिद्धान्त पर हमारे लिये विचार करना आवश्यक हो गया ।

यह अपर पक्षके प्रकृत प्रतिशक्ता सम्बन्धी कथनका कुछ अंश है । इसमें उस पक्षके पूरे वक्तव्यका सार आजाता है । किन्तु यह सब कथन स्वयंमें कितना भ्रामक है इसे समझनेके लिये हमें 'केवलज्ञानके अनुरूप ही श्रुतज्ञानका विषय होता है या अन्य प्रकारका' यह सर्वप्रथम जानना होगा । केवलज्ञान और श्रुतज्ञानके विषयका निर्देश करते हुए स्वामी समन्तभद्र आप्तमीमासामें लिखते हैं—

स्याद्वाद-केवलज्ञाने सर्वतत्त्वप्रकाशने ।

भेद साक्षादसाक्षाच्च ह्यवस्वन्यतम भवेत् ॥१०५॥

स्याद्वाद (श्रुतज्ञान) और केवलज्ञान सब तत्त्वोंका प्रकाशन करनेवाले हैं । उनमें साक्षात् और असाक्षात्का ही भेद है । जो इन दोनोंका विषय नहीं है वह अवस्तु है ॥१०५॥

जन्म देते हैं तो क्या श्रुतज्ञान केवलज्ञानके इस विषयसे विपरीत निर्णय करेगा और यदि विपरीत निर्णय करेगा तो क्या उसे सम्यक् श्रुतज्ञान कहा जा सकेगा ? अर्थात् नहीं कहा जा सकेगा । अपर पक्षने जब यह स्वीकार कर लिया है कि 'केवलज्ञानमें सभी कार्य अपने प्रतिनियत कारणोंसे स्वकालमें उत्पन्न होते हुए चलकर रहे हैं' और वह पक्ष उनके अनुसार दूसरोंको ऐसी श्रद्धा करनेकी प्रेरणा भी करता है । ऐसी अवस्थामें सम्यक् श्रुतज्ञानमें उक्त प्रकारका ही निर्णय होना चाहिए कि दूसरे रूपमें इसका अपर पक्ष स्वयं विचार करे । अपर पक्ष केवलज्ञानके अनुसार पदार्थ व्यवस्था और कार्य कारण परपराको स्वीकार करके भी श्रुतज्ञानके विषयको उससे अन्य प्रकारसे मानना चाहता है इसका हमें आश्चर्य है । स्वामी कार्तिकेयने 'ज जस्स जम्मि देसे' इत्यादि (३२१-३२२) दो गायार्थें लिखकर जो 'एव जो णिच्छयदो' (३२३) गायार्थ लिखी हैं उसमें पठित 'जाणदि' पद ध्यान देने योग्य है । इस पद द्वारा यही प्रतिपादित किया गया है कि केवली जिनने सब जीवोंका जिस कालमें जिस विधिसे जैसा जन्म अथवा मरण जाना है वह उसी प्रकार होगा, अन्य प्रकार नहीं होगा ऐसा जो श्रुतज्ञानी जीव अपने श्रुतज्ञानसे निश्चय पूर्वक जानता है वह शुद्ध सम्यग्-वृष्टि है । तथा जो इससे विपरीत कल्पना करता है वह सम्यग्वृष्टि नहीं है । अब विचार कीजिए कि स्वामी कार्तिकेयका यह लिखना क्या केवल श्रद्धाके लिये है या जाननेके लिए भी है । एक ओर तो सभी आचार्य यह लिखते हैं कि केवलज्ञान और श्रुतज्ञानमें विषयकी अपेक्षा कोई भेद नहीं है और दूसरी ओर अपर पक्ष कहता है कि विषयकी अपेक्षा इन दोनों ज्ञानोंमें बड़ा भेद है तो बतलाइये कि आगम वचनोका ध्यान किया जाय या आप सब अपर पक्षके वचनोका । हमारी नम्र रायमें आगमकी ऐसी उपेक्षा कर उसमें अपने अभिमतकी पुष्टि करना उचित नहीं है ।

अपर पक्ष संसारी जीवोंके सामने उपस्थित अनेक समस्याओंका उल्लेख करता है सो इस बातको हम भी अच्छी तरह जानते हैं कि संसारी जीवोंके सामने अनेक समस्याएँ हैं । उनके सामने जीवन मरणकी समस्या है, सासारिक सुख दुःखकी समस्या है, कुटुम्बकी और अपनी आजीविकाकी समस्या है, किस कालमें किस उपादानसे किसको निमित्तकर क्या कार्य होगा इसकी अज्ञानकारी या मिथ्या जानकारी वश जोड़-तोड़ बिठलाते रहनेकी भी समस्या है, सामाजिक, राष्ट्रीय तथा वैयक्तिक और भी अनेक प्रकारकी समस्याएँ हैं इसमें सन्देह नहीं । पर उन सबका कारण क्या है इस ओर भी अपर पक्षका सम्यक् प्रकारसे क्या कभी ध्यान गया ? वास्तवमें देखा जाय तो इसका कारण केवल राग, द्वेष और मोह ही तो हैं, श्रुतज्ञान नहीं । श्रुतज्ञानको पराधीन बतलाकर व्यर्थमें लाञ्छित मत कीजिए । जब तक यह जीव रागी, द्वेषी और मोही होकर प्रवर्तता है तब तक इस संसारी जीवके लिए ये समस्याएँ वस्तुतः समस्याएँ बनी रहेंगी । चाहे हम ही या अन्य कोई, समस्याएँ व्यक्तिका पोछा नहीं करती, क्योंकि उनकी जननी राग द्वेष और मोह भाव ही तो हैं । जब तक राग, द्वेष और मोहके कारण यह प्राणी आकुलित बना रहेगा तब तक वह भृगु-मरीचिकाके समान उनमें भटकता ही रहेगा इसमें सन्देह नहीं । आचार्य अमृतचन्द्र समयसारकलशमें कहते हैं—

आससारस्त एव धावति पर कुर्वेऽहमित्युच्चकैर्दुर्वार ननु मोहिनामिह महाहकाररूप तम ।

तदभूतार्थपरिग्रहेज विलय यथेकवार ब्रजेत्तत्किं ज्ञानघनस्य बन्धनमहो भूयो भवेदात्मनः ॥५॥

इस जगतमें 'परद्रव्य को मैं करता हूँ' ऐसा अत्यन्त दुर्निवारके परद्रव्य कर्तृत्वका महा अहंकाररूप अज्ञानान्धकार मोही जीवोंके अनादि ससारसे चला आ रहा है । आचार्य कहते हैं कि अहो ! भूतार्थ नयको ग्रहण करनेसे यदि वह एक बार भी नाशकी प्राप्त हो तो ज्ञानघन आत्माको पुन वन्धन कैसे हो सकता है ? अर्थात् नहीं हो सकता ॥५॥

यह मायम बचन है। इसमें सचारी बीबीके समझ को भी समस्याएँ खड़ी रहती हैं उन सबका मूल निधान करके सगका परमात्मका सम्बन्ध समाधान प्रस्तुत किया गया है। अतएव भूतजानके बाजार पर केवलज्ञानके विषयमें जिन यह निष्कर्ष निकालना तो ठीक नहीं है कि 'भूतजानकी जगह प्रत्येक वस्तुकी कोई परमि तो नियत जगह ही होती है और प्रत्येक वस्तुकी कोई परमि अनिश्चित जगह ही होती है। और इस मायम पर हमारे 'इच्छामें होनेवाली सभी परमि नियत जगह ही होती हैं, अनिश्चित जगह नहीं इस सिद्धान्तको मान्य विरुद्ध ठहराना भी ठीक नहीं है। वस्तुतः किसी भी इच्छामें यदि कोई कार्य हमें अनिश्चित जगह होता हुआ प्रतिमासित होता है तो ऐसे प्रतिमासको मोहका ही सामान्य समझना चाहिए। मोही बीच में अंतरंग प्रतिनिधत जगहानका विचार किये बिना और प्रतिनिधत बाह्य सामग्रीको जगहमें किये बिना केवल अपनी कल्पनामोहक बाह्य साधनोंके मायम पर किसी भी कार्यके सभी भी होनेकी सोचता है और अंतरंग-बाह्य प्रतिनिधत सामग्रीके मायममें सोची यदि तरकीबके अनुसार उस कार्यके न होने पर भी वास्तवमें उस कार्यके नहीं वे ऐसे दुबारे केवल बाह्य साधनोंको ही सोची ठहरता है ज्ञानी बीच नहीं। स्पष्ट है कि जो केवलज्ञानका विषय है वही भूतजानका भी विषय है। अतएव केवली जिन अपने वस्तु विषयोंकी जिस प्रकार प्रत्यक्ष रूपसे जानते हैं वहीप्रकार भूतजानी बीच भी जाननेके लक्ष्ये वस्तु द्वारा निर्णयकर उनको उलो रूपमें जानते हैं। यदि कोई भूतजान इससे जिन प्रकारसे जानता है तो उसे समझ भूतजान नहीं कहा जा सकता। उसकी सिद्धा भूतजानमें ही परिवर्तना होती।

९. सर्वज्ञत्वज्ञानका अज्ञानी पुनर्प्राप्ति नहीं होता

जब रहा अपर जगका यह कथन कि 'उक्त प्रकारकी अज्ञानके मायम पर यदि वह भूतजानी बीच पुनर्प्राप्ति और पञ्चज्ञ हो गया तो फिर इस सिद्धान्तके प्रमाणसे उक्त जगत् संसारमें परिभ्रमण होनेके विषय और क्या हो सकता है? तो पता नहीं कि अपर पक्षमें ऐसा सिद्धा विधान करनेका ठाहुर कैसे किया? यदि अपर पक्ष यह कहता कि 'जो बीच उक्तके वस्तु प्रकारके जगत्की अज्ञान लोकर पुनर्प्राप्ति और कृतज्ञ हो जाता है वह सिद्धांतके कारण जगत् संसारका जानी होता है' तब तो बात दूसरी होती। किन्तु यहाँ तो अपर पक्ष उक्त प्रकारकी अज्ञानके मायम पर ही। इस बीचकी पुनर्प्राप्ति और कृतज्ञता अज्ञान सिद्धांतकी और जगत्संसार की घोषित कर रहा है तो उसकी ऐसी बीचकाको विरोध जगत्संसार कम ही कहना चाहिए।

वस्तुतः मूल प्रत्येक अनुसार तो प्रकृतमें विचार इस बातका होना या कि 'इच्छाकी सभी परमि नियत जगह ही होती है या अनिश्चित जगहमें भी' भूत अपर पक्ष संसार पर है, इनजिने उगरी औरसे हमारे हाथ प्रथम और द्वितीय उत्तरमें 'सभी कार्य नियत जगहमें ही होने हैं। इसके लक्षणमें जो कुछ उक्त और जगत् प्रमाण उपस्थित किये गये वे वे ही ठीक नहीं हैं यह जगत्प्रमाणमें प्रस्तुत किया जाना चाहिए या। वस्तु अपनी प्रतिष्ठाके प्रारम्भमें यह सब कुछ न कर उसकी ओरसे वहाँ कुछ ऐसी बाधोंवा विपन्न किया गया है जिसका मान्य और मानमानुसार सभीमें कोई सम्भव नहीं। वस्तु कोई भीतजान मार्गता लक्ष्य पक्षोंमें यह मान लयता है कि जो कोई जगत्प्रमाणके अपनी पर अज्ञा करता है वह पुनर्प्राप्ति और कृतज्ञ हो जाता है। यदि विचारकर ऐसा मान तो ऐसा बीच को कि जगत्प्रमाणके सभी पर अज्ञान करना है जगत्-पुनर्प्राप्ति होना क्योंकि जगत्-पुनर्प्राप्ति जगत् किये बिना किसी भी बीचकी सर्वज्ञत्वके सभी पर अज्ञा हो ही नहीं सकता। हाँ जो बीच उक्त प्रकारकी अज्ञाना त्याग कर ऐसा वह अज्ञान ही पुनर्प्राप्ति

शंका ५ और उसका समाधान

और कृतज्ञ हो जायगा। सर्वज्ञदेवके वचनोपर श्रद्धा करनेवाला जीव कार्यकारणभावमें स्वीकृत उपादान और बाह्य निमित्तके लक्षण जाने या न जाने पर वह यह अवश्य जानता है कि 'जिस कालमें जिस विधिसे जिस वस्तुका जो होना होगा वही होगा' उसमें फेर-फार इन्द्र और चक्रवर्तीकी बात तो छोड़िये स्वयं तीर्थंकर भी नहीं कर सकते। वस्तुतः देखा जाय तो इस कथनमें कार्य-कारणभावके सभी सिद्धान्त निहित हो जाते हैं। यह दृष्टिको बात है कि श्रुतज्ञानी जीव कब किस कार्यको किस रूपमें देखता-परखता है। अनन्त आकुलताओंसे वचनेका तो यह मार्ग है ही, सम्यक् आत्मपुरुषार्थको जागृत कर अपने स्वरूपमें स्थित होनेका भी यही मार्ग है, क्योंकि आकुलता ही दुःख की खान है और निराकुलता सुखकी जननी है। इसलिए प्रकृतमें ऐसा निर्णय करना चाहिए कि जिसने सर्वज्ञके वचनोमें यथार्थ श्रद्धा की उसने उनके स्वरूपको जान लिया और जिसने उनके स्वरूपको जान लिया उसने अपने आत्माके स्वरूपको जान लिया और जिसने अपने आत्माके स्वरूपको जान लिया उसे अपने यथार्थ कर्तव्यका भान हो गया। (देखो प्रवचनसार गाथा ८०)।

वीतराग सर्वज्ञने सम्यक् श्रद्धानुसारी चारित्र्य (कर्तव्य) को ही सच्चा चारित्र्य कहा है, इसलिए जैन-धर्मके आगम ग्रन्थोंकी प्ररूपणामें अपर पक्षके द्वारा ऐसा भेदका किया जाना उचित नहीं है कि 'कार्योत्पत्तिके विषयमें श्रुतज्ञानी जीवोंके लिए दो प्रकारकी विवेचना की गई है—एक तो केवलज्ञानके विषयकी अपेक्षा श्रद्धादृष्टिसे और दूसरी श्रुतज्ञानके विषयकी अपेक्षा कर्तव्यदृष्टिसे।' मालूम पड़ता है कि आगमग्रन्थोंकी प्ररूपणामें ऐसे विभागकी दृष्टि बनानेसे ही अपर पक्षके सामने जटिलता उपस्थित हुई है और इसीलिए वह उपादानके स्वरूपकी ओर ध्यान दिये बिना केवल बाह्य सामग्रीके बलपर कार्य-कारणभावकी स्थापना करना चाहता है। एक ओर तो वह कार्य-कारणभावकी प्ररूपणाको केवलज्ञानके विषयसे बहिर्भूत करता है और दूसरी ओर वह अनन्त अगुरुलघु गुणोंकी पङ्क्तियों हानि-वृद्धिमें बाह्य द्रव्यकी निमित्तताका निषेध कर इसे अनुभवगम्य बतलाता है, जब कि आचार्योंने अनन्त अगुरुलघु गुणोंकी स्वीकृति ही आगमप्रमाणसे मानी है। यदि अपर पक्ष केवलज्ञानके विषयसे भिन्न श्रुतज्ञानका विषय क्या है? क्या जो मात्र पाँच इन्द्रियो मानी है। यदि अपर पक्ष केवलज्ञानके विषयसे भिन्न श्रुतज्ञानका विषय है या और कुछ इसका स्पष्टीकरण करनेके बाद अपने पक्षको द्वारा दृष्टिगोचर होता है वह श्रुतज्ञानका विषय है या और कुछ इसका स्पष्टीकरण करनेसे यह स्पष्टरूपसे उपस्थित करता तो अधिक उपयुक्त होता। इस प्रकार पूर्वोक्त विवेचन पर दृष्टिपात करनेसे यह स्पष्टरूपसे ज्ञात हो जाता है कि श्रुतज्ञानी जीवोंके सामने जो भी सासारिक समस्याएँ हैं उनका एकमात्र हल केवल-ज्ञानके विषयके अनुसार श्रद्धा कर तदनुसार प्रवृत्ति करना ही है, अन्य द्वारे सब उपाय झूठे हैं। कार्य-कारणभावकी समस्याका सम्यक् समाधान प्राप्त करनेका भी यही उपाय है, क्योंकि जिनागममें वस्तुस्वरूपके विवेचनके प्रसंगसे कार्य-कारणभावका स्पष्ट निर्देश किया ही है।

१० क्रमवद्ध या नियतक्रम पदका अर्थ

अब उक्त प्रतिशक्ताके उस भाग पर विचार करते हैं जिसमें 'क्रमवद्ध' पदका अर्थ करके अपर पक्ष द्वारा श्रुतज्ञानकी दृष्टिसे वस्तुकी द्रव्यपर्यायी और गुणपर्यायीके नियतपने और अनियतपनेकी स्थापना की गई है। 'क्रमवद्ध' पदका अर्थ करते हुए अपर पक्षने जो यह लिखा है कि 'सामान्यतः क्रम शब्दका प्रयोग कालिकसम्बन्धके आधार पर हुआ करता है।' सो इस सम्बन्धमें इतना ही लिखना है कि 'क्रम' शब्दका प्रयोग दैशिक क्रम, कालिक क्रम और गणनाक्रम आदि अनेक अर्थोंमें होता है। इतना अवश्य है कि प्रकृतमें एक द्रव्य या एक गुणसम्बन्धी पर्यायी विवक्षित होनेसे यहाँ कालिक क्रम ही लिया गया है। किन्तु पर्यायी

एकके बाद एक होती हुई वे अपने-अपने स्वकारके अनुसार नियत क्रमसे ही होती हैं या उनका अपना-अपना कोई स्वकास न होनेसे वे अनियत क्रमसे भी होती हैं इस बातका यहाँ विचार करना है । अगर पक्ष केवल-ज्ञानकी अपेक्षा तो जनका अपने-अपने स्वकारमें नियतक्रमसे होना मानकर भी यत्नज्ञाकी अपेक्षा व्यक्त नियत और अनियत दोनों प्रकारसे होना मानना चाहता है । इस तरह वह केवलज्ञानके विषयसे यत्नज्ञानके विषयमें मेढ़ करके अपने अभिमतकी सिद्धि करना चाहता है । यहाँ अगर पक्षमें कुछ पर्यायोंमें भूतज्ञानकी अपेक्षा अनियत क्रम और नियत क्रमकी वक्ष्यता कर उनके कुछ उदाहरण देकर दिखाएँ—

सबे चीजकी जोड़ पर्यायके बाद जोड़ माप माया और ओमरूप पर्यायोंमेंसे यत्नसम्बन्ध कोई भी एक पर्याय हो सकती है । इसीप्रकार मागाधि पर्यायके बाद भी स्वयं चारों पर्यायोंमेंसे कोई भी एक पर्याय हो सकती है नियत कोई एक पर्याय नहीं । इसी प्रकारकी व्यवस्था यत्नसम्बन्ध मनुष्य तिर्यक्त्व देव और नारक पर्यायोंके बारेमें भी समझना चाहिए । इन सब पर्यायोंमें एकके बाद एक रूप क्रम तो रहता है परन्तु नियत क्रम नहीं रहता । इसी बात अवश्य है कि मुक्तिरूप पर्याय केवल मनुष्य पर्यायके बाद ही हुआ करती है और नारक तथा देवपर्यायके बाद सिद्ध तिर्यक्त्व अथवा मनुष्य पर्याय ही हुआ करती है और किसी किसी नारक पर्यायसे सिद्ध तिर्यक्त्व पर्याय तथा किसी-किसी देव पर्यायसे केवल मनुष्य पर्याय ही हुआ करती है । कोई मनुष्य पर्याय भी ऐसी होती है जिसके बाद केवल मनुष्य या देव पर्याय और कोई-कोई मनुष्य पर्यायसे केवल देवपर्याय ही सम्भव होती है । तिर्यक्त्व पर्यायके बाद भी आद्यम उत्तरत अपने हीपक्षमें ऐसी ही व्यवस्था है । इस तरह नियतक्रम और केवल ज्ञान (अनियत-क्रम) पर्यायोंमें यथायोग्य समझना चाहिए ।

भूतज्ञानकी अपेक्षा पर्यायोंमें नियतक्रम और अनियतक्रम किस प्रकार है इस बातसे सम्बन्ध रखने-वाला यह अगर पक्षका कथन है । अगर पक्षमें इस कथनमें एक स्वयं पर आद्यम सम्मत अपने हीपक्षमें ऐसी ही व्यवस्था है । यह उल्लेख भी किया है । इससे इतना तो सुनिश्चित बात होता है कि अगर पक्ष आद्यम सम्मत व्यवस्थाके अनुसार ही यह सब किछ रहता है और आद्यमकी रचना सर्वत्र कीटपक्षशी दिव्यत्विके अनुसार ही हुई है । ऐसी अवस्थामें पर्यायसम्बन्धी इस व्यवस्थाको केवलज्ञानके विषयके अनुसार मानना ही विहित होता है । और इस व्यवस्था को अगर पक्षमें ही स्वीकार किया है कि केवलज्ञानमें सब पर्याय नियत-क्रमसे होती हुई ही सम्भवती है । अनियतक्रमसे होती हुई नहीं । ऐसी अवस्थामें आद्यमके अनुसार प्रभुत ॥५॥ भूतज्ञानमें भी जब एक पर्यायोंका एवमाद्य नियतक्रमसे होना अगर पक्षमें निश्चय प्राप्त हो स्वीकार न कर लेता चाहिए । भूतज्ञानमें यदि नियतक्रमसे कब कौन पर्याय उत्पन्न होगी यह पर्यायोंके परास्त्र होनेके कारण ज्ञात नहीं हो पाता तो इतने आश्रय जनका अनियत क्रमसे होना स्वीकार नहीं किया जा सकता ।

प्रस्तुत अगर पक्षमें जिस ढंगसे पर्यायोंके नियतक्रम और अनियतक्रममें होनेके विषयमें अपनी प्रतिष्ठा प्रस्तुत की है वह हीन मूल प्रश्नको स्पर्श नहीं करता क्योंकि जो पक्ष माया या कील या नारदादि चारों पर्यायोंमें नियत क्रमसे हो तो नियतक्रम समझना मान और चल चलने न हो तो अनियतक्रम समझना मान ऐसी व्यवस्था आद्यममें नहीं की गई है । अतएव अगर पक्षमें पर्यायोंके नियतक्रम और अनियत-क्रमके विषयमें भी मान्य किया है वह प्रत्यक्ष स्पष्ट नहीं होता । प्रत्यक्ष प्रश्न ही इसका है कि वे कौन कौन करके अगर पक्ष जिस किसी प्रकार भूतज्ञानके नाम नर अपने कथित अनिष्टावरी बुद्धि करना चाहता है । जोपक्ष बाद कुछसे पक्षमें अपने प्रतिनियत उपादानके अनुसार ज्ञान इत्यादी पर्यायोंको निश्चितकर जोबाधि

चारोंमेंसे एक कोई भी हो इसमें बाधा नहीं है। यहाँ देखना तो यह है कि जब क्रोधके बाद अपने प्रति नियत उपादानके अनुसार जो पुनः क्रोध होता है तब उसके स्थानमें क्रोध न होकर बाह्य सामग्रीके बल पर मानादि तीनमेंसे क्या अन्य कोई हो सकता है? इस सम्बन्धमें आगमके अनुसार हमारा कहना तो यह है कि क्रोधके बाद पुनः क्रोध होता है तब वह अपने प्रतिनियत उपादानके अनुसार स्वकालमें ही होता है, बाह्य सामग्रीके बलसे उसमें फेर-उदाल नहीं हो सकता। अतीत कालकी सभी पर्यायें प्रत्येक समयके अपने-अपने प्रतिनियत उपादानके अनुसार इसी नियतक्रमसे होती आई हैं और भविष्यमें भी प्रत्येक समयके अपने-अपने प्रतिनियत उपादानके अनुसार इसी नियतक्रमसे होती रहेंगी। प्रत्येक द्रव्यमें अतीत, अनागत और वर्तमान सभी पर्यायें प्रत्येक समयमें अपने-अपने प्रतिनियत उपादानके अनुसार अपने-अपने कालमें पाच समवाययुक्त कारक साकल्यके साथ नियतक्रमसे ही हुई हैं, होगी और होती हैं। प्रत्येक द्रव्य तीनों कालोंकी पर्यायोका पिण्ड है यह वचन आगममें इसी आधार पर कहा गया है। गोमटसार जीवकाण्डमें लिखा है—

एतदवियमि जे अत्यपज्जया वियणपज्जया चावि ।

तीढाणागदभूदा तावदिय त हवदि दब्ब ॥ ५८२ ॥

एक द्रव्यमें त्रिकालसम्बन्धी जितनी अर्थ पर्याय और व्यञ्जन पर्याय हैं उतना ही द्रव्य है ॥५८२॥

द्रव्यका यह लक्षण तभी बनता है जब जितने कालके समय हैं पर्याय दृष्टिसे तत्प्रमाण प्रत्येक द्रव्यके स्वरूपको स्वतःसिद्ध स्वीकार कर लिया जाय और इस आधार पर जिस प्रकार लोकाकाशके एक-एक प्रदेशपर आधार-आधेयभाव (निमित्त-नैमित्तिकभाव)से एक-एक कालाणु अवस्थित है उसी प्रकार कालके एक-एक विवक्षित समयके साथ पर्यायदृष्टिसे प्रत्येक द्रव्यका निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध स्वीकार करना उचित ही है। केवलज्ञान तो ऐसे नियतक्रमको प्रत्यक्षरूपसे जानता ही है, श्रुतज्ञानी भी आगमके बलसे ऐसा ही निश्चय करता है। यही कारण है कि कार्य-कारणभावमें कालको भी स्थान मिला हुआ है। प्रत्येक कार्यके प्रति प्रतिनियत कारणरूपसे जिन पाचका समवाय निश्चित है उसका निर्देश इसी प्रत्युत्तरमें हम पहले कर ही आये हैं। अणुरूपसे काल द्रव्यको पृथक् पृथक् क्यों माना गया है इसका निर्देश करते हुए तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ० ३९६ का यह कथन दृष्टव्य है—

नानाद्रव्य काल, प्रत्याकाशप्रदेश युगपद् व्यवहारकालभेदान्यथानुपपत्ते । तत्र दिवसादिभेदतः पुन क्रियाविशेषभेदान्नैमित्तिकाना लौकिकाना च सुप्रसिद्ध एव । स च व्यवहारकालभेदो गौण परैरभ्युपगम्यमानो मुख्यकालद्रव्यमन्तरेण नोपपद्येत । यथा मुख्यसत्त्वमन्तरेण क्वचिदुपचरितसत्त्वमिति प्रतिलोकाकाशप्रदेश कालद्रव्यभेदसिद्धिः, तत्साधनस्थानवद्यत्वात्, अन्यथानुपपन्नत्वसिद्धेः ।

काल द्रव्य नाना है, अन्यथा आकाशके प्रत्येक प्रदेशके प्रति व्यवहार कालका भेद नहीं बन सकता है। उसमें दिवसादिके भेदसे तथा क्रियाविशेषके भेदसे नैमित्तिक और लौकिक जनोंमें व्यवहार कालका भेद प्रसिद्ध ही है। और दूसरोंके द्वारा स्वीकार किया गया वह व्यवहार कालका भेद गौण है जो कि मुख्य काल द्रव्यके बिना नहीं बन सकता। जिस प्रकार मुख्य सत्त्वके बिना कहीं पर उपचरित सत्त्व नहीं बनता, इसलिये लोकाकाशके प्रत्येक प्रदेशपर काल द्रव्यके भेदकी सिद्धि होती है। अन्यथा व्यवहार काल नहीं बन सकता, इसमें निश्चय कालकी सिद्धि निर्दोष है।

यह उल्लेख स्वयंमें बहुत स्पष्ट है। इससे यह अच्छी तरह ज्ञात होता है कि कालके विवक्षित समयको निमित्त कर जो पर्याय उत्पन्न होती है उसका वही स्वकाल है। उस समय वह उत्पन्न न हो या ओ

दासकर उत्पन्न हो यह नहीं हो सकता। इस प्रकार भविष्योकी मायाके समान प्रत्येक इच्छा या प्रत्येक बुद्ध की तीनों कालसम्बन्धी पर्यायोंके मध्य सुनके समान प्रत्येक इच्छा या प्रत्येक बुद्धमें निवृत्तत्वसे युक्ति है। जिस प्रकार सुनमें युक्ति भविष्योको अपने अपने स्वागते व्युत्पन्न नहीं किया जा सकता उसी प्रकार प्रत्येक इच्छा या प्रत्येक बुद्धमें युक्ति तीनों कालसम्बन्धी पर्यायोंको वृत्त-उत्पन्न समये प्रकट नहीं किया जा सकता। कोई इसे माने या न माने प्रत्येक वस्तु को स्वभावसे स्वतन्त्र ही ऐसी ही है। इसमें अन्य किसीका स्वत्व नहीं। इस लिए प्रत्येक इच्छा या बुद्धकी सभी पर्यायों अपने-अपने कारणों निवृत्तत्वसे ही होती हैं ऐसा नहीं निश्चय करना चाहिए (विष्णो प्रवचनसार पाठा २९ की सम्पूर्णतः आचार्यवृत्त संस्कृत टीका)।

इस प्रकार वृत्त विवेचनसे प्रकृतमें स्वभाव या निवृत्तत्व पक्का नया अथ यह है उसका स्पष्ट ज्ञान हो जाता है।

११. स्वामी कार्तिकेयानुपेक्षा की या ३२३ की संस्कृत टीका

अब हम प्रकृत प्रतिपत्तिके उस पात्र पर विचार करेंगे जिसमें स्वामी कार्तिकेयानुपेक्षाकी याया ३२३ की संस्कृत टीकामें उद्धृत 'चैकार्णव्यं ब्रह्मचर्यं' इत्यादि प्रसिद्ध पदके आधारपर अपर पक्षमें अपना प्रमाण प्रकट किया है। इस संक्षेपमें अपर पक्षका वर्णन है कि—

'उक्त टीकामें उद्धृत 'चैकार्णव्यं ब्रह्मचर्यं' इत्यादि पद प्रकृत विषयकी पर्यायोंके बाहर होते हुए भी अपने उसका उपयोग अपने पक्षकी बुद्धिके लिए करनेका प्रयत्न किया है जो मालूम पड़ता है कि प्रकृत प्रसक्त महत्त्वकी पाठकोंकी बुद्धिमें कम करनेके उद्देश्यसे ही आपने किया है।

जो अपर पक्षका यह वर्णन हमें बहुत ही उपहासास्पद प्रतीत हुआ क्योंकि वृत्त वह एक ही संस्कृत टीकामें नहीं ऐसा निश्चय या हमने उक्त टीकाके साथ ऐसा ही उद्धृत कर दिया है और संस्कृत टीकाके अनेकें साथ उसका भी अर्थ लिख दिया है। हमने वृत्त पक्षके आधार पर अब किसी प्रकारकी टीका-दिप्ति भी नहीं की ऐसी अवस्थामें हमने उसका उपयोग अपने पक्षकी बुद्धिके लिये किया है या हम पाठकोंकी बुद्धिमें प्रकृत प्रसक्त महत्त्व घटाना चाहते हैं। अपर पक्षकी ओरसे ऐसा लिखा जाना मात्र पक्षपात पूर्ण बुद्धिवा शूचक प्रतीत होता है।

दूसरे प्रकृतमें वृत्त पक्षका उपयोग भी नहीं है यह लिखना न केवल हमें चाहिए करता है, यदि उ उद्धृत टीकाकारकी भी लाञ्छित करनेवाला है। टीकाकारने इसे उद्धृत किया और बुद्धिपूर्वक इसे उद्धृत किया क्योंकि स्वामी कार्तिकेयकी 'पूर्व की निष्कर्षणी' इत्यादि ३२३ संवत्सर नामाके प्रतीय वारके अष्टममें 'इत्यादि सम्प्रवृत्त' पाठ प्रसिद्ध है। इसलिये हम पाठके आधारपर ही वृत्त और वृत्त पर्यायों की है इन पाठका ज्ञान करानेके लिये ही टीकाकारने 'चैकार्णव्यं ब्रह्मचर्यं' इत्यादि पद उद्धृत किया है। इसलिये प्रकृतमें वृत्त पक्षका उद्धृत किया जाना न केवल उपयुक्त है बल्कि आवश्यक भी है। इसने यह भी-प्रतिपत्ति प्राप्त हो जाता है कि टीकाकार उक्त वृत्त पक्ष वचनार्थ उक्त पार्थिव जीव उक्त विषय पाँच प्रतिपत्ति तथा वृत्त प्रतिपत्ति यदि ज्ञान और पार्थिवके वेद आदि जो भी उक्त वृत्त और वृत्त पर्यायों विचारकमें पड़े गये हैं वे वृत्त निवृत्त और स्वनिवृत्त ही होती हैं। वृत्त निवृत्त होते हैं और पर्यायों स्वनिवृत्त ही होती हैं। पार्थिव विवृत्तत्व इच्छाके साथ पर्यायोंका स्वनिवृत्तत्व ज्ञान स्वनिवृत्त ही होता है। अथवा वृत्त बुद्ध और पर्यायोंकी वृत्त वृत्त ही वृत्त वृत्त। वस्तुतः अपर पक्षकी वृत्त प्रतीति का संक्षेप टीकामें उद्धृत किया जाना महत्त्व इसलिए वृत्तकी ओरसे उक्त प्रतीति का अर्थ न कर ज्ञान संवत्सर उक्त टीका-दिप्ति भी नहीं है।

१२ सम्यक् श्रद्धानुसारी ज्ञान ही सम्यक् श्रुतज्ञान है।

इस टीका-टिप्पणीके बाद अपर पक्षने विस्तारके साथ यह दिखलानेका पुन प्रयत्न किया है कि क्या नियत है और क्या अनियत है और अन्तमें आप्तमोगामाकी कारिका १०५ 'स्याद्वात्-केवलज्ञाने' उद्धृत करनेके पूर्व यह उक्तव्य निबद्ध किया है—

'यदि कार्यके स्वदेय और स्वकालका अभिप्राय जैसा कि स्वामिकातिकेयानुपेक्षाकी गाथा ३२१ और गाथा ३२२ में प्रगट किया गया है वैसा गृहीत किया जावे तो वह भी इस प्रकारसे सही होगा कि केवल-ज्ञानमें सभी कार्य प्रतिनियत कारणोंसे स्वाकालमें उत्पन्न होते हुए शलक रहे हैं, लेकिन केवलज्ञानमें यदि कार्य ऐसा शलक रहा है तो श्रुतज्ञानमें भी केवलज्ञानकी तरह ही कार्य शलकना चाहिए—यह अभिप्राय उन गाथाओंका नहीं है, कारण कि केवलज्ञानी और श्रुतज्ञानियोंका ज्ञानभेद और अवस्थाभेद पूर्वमें बतलाया जा चुका है, अतः स्वामी कातिकेयानुपेक्षाकी गाथा ३२३ द्वारा श्रुतज्ञानोंको केवलज्ञानके विषयके प्रति मात्र श्रद्धा करनेका उपदेश देते हुये ऐसे श्रद्धावान व्यक्तिको सम्पूर्णदृष्टि प्रतिपादित किया है।'

यह अपर पक्षका प्रकृत विषयमें उपमहारात्मक वक्तव्य है। आचार्य समन्तभद्रने तो 'स्याद्वाद्-केवलज्ञाने' इत्यादि १०५ सत्याक कारिका द्वारा केवलज्ञान और श्रुतज्ञानमें यथावस्थित पदार्थोंको मात्र प्रत्यक्ष और परोक्षरूपसे जाननेकी अपेक्षा भेद बतलाया है—सब द्रव्यों और उनकी पर्यायोंको केवलज्ञान प्रत्यक्षरूपसे जैसा जानता है, श्रुतज्ञान उनकी परोक्षरूपसे वैसा ही जानता है। केवलज्ञान एक ही ज्ञेयको किसी दूसरे प्रकारसे जाने और श्रुतज्ञान उन्ही ज्ञेयको किसी दूसरे प्रकारसे जाने ऐसा भेद इन ज्ञानोंमें नहीं है और न उक्त कारिकाका यह आशय ही है। आचार्य विद्यानन्दिने भी इसकी टीका अष्टसहस्रीमें 'माक्षादमाक्षाच्च तत्परिच्छित्तिनिबन्धनत्वान् तद्भेदस्य' इस वचन द्वारा यही प्रगट किया है कि केवलज्ञानमें जो पदार्थ जिस रूपमें प्रत्यक्षरूपसे शलकते हैं, श्रुतज्ञानमें वे ही पदार्थ उसी रूपमें आगमके बलसे परोक्ष रूपमें शलकते हैं। फिर नहीं मालूम कि अपर पक्ष इन दोनों ज्ञानोंमें अन्य किस प्रकारसे अपने कल्पित भेदको प्रसिद्ध करना चाहता है। अपर पक्ष द्वारा ऐसा लिखा जाना तो पूरे जिनागमका अपलाप करनेके समान है। इसका न केवल हमें आश्चर्य है, किन्तु समस्त जैनपरम्परा इसमें आश्चर्यका अनुभव करेगी। अब तक तो पूरी जैन परम्परा यह जानती और श्रद्धावान करती आई कि सब पदार्थ केवलज्ञानमें जैसे शलकते हैं वैसा प्रत्येक जैनको आगमानुसार श्रद्धान करना चाहिए और जानना भी वैसा ही चाहिये। प्रवचनसारमें साधुको 'आगमचक्षु' (गाथा २३४) इसी अभिप्रायसे कहा है। और साधु श्रुत-समयपर ही होते हैं, इसलिए श्रुतके आधारसे साधु जैसा उपदेश दें श्रावकोंको भी वैसा ही मानना चाहिए और श्रद्धान करना चाहिए। किन्तु अब अपर पक्ष अपने नये विचारोंको जैन परंपरामें प्रस्थापित करनेके अभिप्रायसे केवलज्ञान और श्रुतज्ञानके विषयमें भेद बतलाकर ऐसा मत प्रकट करनेका साहस करता है कि केवलज्ञानमें जिस प्रकार सब कार्य क्रम नियतरूपमें शलकते हैं उस प्रकार श्रुतज्ञानमें सब कार्य क्रमनियतरूपसे नहीं शलकते, इसलिए श्रुतज्ञानके विषयकी अपेक्षा कुछ कार्य क्रम-नियत हैं और कुछ कार्य क्रम-अनियत हैं।

अपर पक्षके इस कथनके आधारपर विचार यह करना है कि यदि किसी श्रुतज्ञानमें सब कार्य अपने प्रतिनियत कारणोंसे स्वकालमें नियतक्रमसे होते हुए नहीं शलकते हैं तो यह किसका दोष है—केवलज्ञानका या आगमका या उस श्रुतज्ञानका? केवलज्ञानका तो यह दोष माना नहीं जा सकता, क्योंकि यह तो अपर पक्षने ही स्वीकार कर लिया है कि—'केवलज्ञानमें सभी कार्य प्रतिनियत कारणोंसे स्वकालमें उत्पन्न होते हुए शलक रहे हैं।'।

आयमका भी यह बोध नहीं माना जा सकता है क्योंकि जैन परम्परामें आयम छठीको स्वीकार किया गया है जिसकी रचना कैवल्यज्ञानी भीतराय जिनकी आज्ञायां वालीके अनुसार हुई है । इसलिए ऐसे आयममें बड़ी बात प्रतिपादित की गई होगी जो कैवल्यज्ञानमें शास्त्री होगी । कैवल्यज्ञानमें कुछ कुछी बात साक्ष्यी हो और आयममें कोई कुछरी बात लिपिबद्ध की गई हो यह निष्काशम नहीं हो सकता । ऐसा मानना और किन्ना तो बुरे जिनायमको ही अप्रामाण्य ठहराना है । जाया है अगर पक्ष इस सत्य पर सम्पीरता पूर्वक तो विचार करेना ही । घाम हूँ यह अपने कल्पित अविमर्शकी पुष्टिमें जो आदम वास्तवोका विचर्चा कर रहा है उससे बिरत होनेकी भी चेष्टा करेना ।

अब यह क्या तीसरा विचर्य सो इसका अगर पक्षको ही निश्चय करना है कि जो भूतज्ञान कैवल्य-ज्ञानमें सत्यबनेवाके विषयकी धारमाधुसार छठी कर्ममें व चालकर उससे विपरीतताको जिनै हुए जानता है उसे सम्मन्द् भूतज्ञान वैसे कहा जा सकता है, वह तो विष्णु भूतज्ञान ही ठहरेगा ।

इसलिए सिद्ध हुआ कि यदि मिथ्या भूतज्ञानकी अपेक्षा अगर पक्ष छठी कार्योंका निष्पन्न और अविमर्शमाने होना सिद्ध करना चाहता है तो उसे करे उसकी इच्छा । परन्तु उस पक्षका यह प्रचार आममानुष री सम्मन्द् अज्ञानके अनुसार किया गया रूपरूप तो नहीं माना जा सकता क्योंकि आगमानु सारी सम्मन्द् अज्ञानपूर्वक जो भूतज्ञान होता है, आयममें उसे हो सम्मन्द् भूतज्ञानके रूपमें स्वीकार किया गया है ।

इस प्रकार इन विवेचनके प्रकाशमें अब हम उन बातों पर विचार करते हैं जिनके द्वारा शिविब ब्रह्माद्वय उपनिषत् पर कुछ कार्योंकी अविमर्श और कुछ कार्योंकी अविमर्शविषय सिद्ध करनेका प्रयत्न किया गया है तो स्पष्ट बात होता है कि वह सब अमन सम्मन्द् भूतज्ञान या कैवल्यज्ञानके विषयके अनुसार प्रतिपादन करनेवाले परमात्मनी प्रतिष्ठा करनेके अभिप्रायसे नहीं किया गया है किन्तु कैवल्य मात्र इन्द्रियज्ञान और मानसिक कल्पनाओंकी पुष्टि करनेका विपरीत व उसे उपभोग किया गया है । अगर ऐसा कुछ करनेमें निहित अभिप्रायके पीछे न हो परमात्मनसा ही बात है और न ही कैवल्यज्ञानके अनुसार पदार्थ व्यवस्थाके सम्मन्धमें हुई यज्ञावा ही बात है । अतएव सम्मन्द् अज्ञानकारी ज्ञान ही सम्मन्द् भूतज्ञान है क्योंकि दीनक और प्रचारके समान सम्मन्धगत कारण है और सम्मन्धगत कार्य है । (देखो पुराणान्तिष्ठपुण्य पक्षके १४) ऐसा समझ कर बड़ी भिन्नता करना चाहिए कि सब पदार्थ कैवल्यज्ञानमें जिन प्रकार समरते हैं अज्ञानमें भी वे सब पदार्थ आयमके बने छठी प्रकार शास्त्रवते हैं । इनमें अथवा भेद और अन्तमेव बाधक नहीं है ।

१३ प्रकृत प्रतिज्ञा काके कतिपय कथनोंका पुनरावृत्ति

अब इसी भागको अथ १४२ के कतिपय कथनोंके माध्यममें जोड़ा आयम और सबकी यद्योदीपर बन कर देना देना चाहते हैं ।

१ १ १

अगर पक्षकी ओरसे अविमर्श की गई अविमर्शमें एवं मात्र भूतज चीजोंके अथवामानकी लक्षणें रण कर मिली गई हैं । उन पक्षका कहना है कि—

‘अथ जीवन्त जीवके अथवा नई अथवायन अथवायन’ नहीं है क्योंकि उनका अथवायन तो अथवायन

करनेका ही है, परन्तु गमन करने के लिए उन्हें चूँकि धर्मद्रव्यका अवलम्बन आगे प्राप्त नहीं है अतः लोकके अग्रभागमें ही उनका अवस्थान हो जाता है ।'

यह अपर पक्षका वक्तव्य है । यहाँ सर्व प्रथम विचार यह करना है कि जो भी कार्य होता है वह स्वभावकी परिधिमें होकर भी समर्थ उपादानके अनुसार स्वकालमें अन्य द्रव्यको निमित्त कर होता है या उपादानके विना केवल स्वभावके अनुसार अन्य द्रव्यको निमित्त कर होता है ? द्वितीय पक्ष तो इसलिए ठीक नहीं है, क्योंकि आगममें कही भी उपादानके विना केवल स्वभावसे अन्य द्रव्यको निमित्तकर कार्यकी उत्पत्ति स्वीकार नहीं की गई है । रह गया प्रथम पक्ष सो उसे स्वीकार करने पर तो यही मानना उचित है कि मुक्त जीवोका उपादान ही लोकान्त तक गमन करनेका होता है, इसलिए उनकी लोकान्त तक ही उर्ध्वगति होती है और लोकान्तमें स्थित होनेका उपादान होनेसे वहाँ वे स्थित हो जाते हैं । इस गति और स्थितिमें बाह्य द्रव्योका आलम्बन भी तदनुकूल होता है, इसलिए जैसे उनकी स्वभाव उर्ध्वगति होती है उसी प्रकार लोकान्तमें स्वभाव स्थिति भी होती है । मुक्त जीवोकी ये दोनों गति और स्थिति स्वभावरूप ही है । यदि मुक्त जीवोका लोकान्तमें अवस्थान स्वभावतः नहीं माना जाता है तो वहाँ उस विभावरूप स्थितिका विभावरूप उपादान और उनके अनुकूल निमित्त भी स्वीकार करना होगा । किन्तु इसका स्वीकार किया जाना न तो आगम सगत है और न ही तर्क सगत है । उदाहरणार्थ एक जुद्गल परमाणुको लीजिए । इसमें लोकान्तप्रापिणी द्रव्ययोग्यताके रहते हुए भी अपने उपादानके अनुसार उसकी एक प्रदेश, दो प्रदेश आदि तक ही स्वभावगति होती है और अपने उपादानके अनुसार वह नियत प्रदेशतक गमनकर स्वभाव स्थिति कर लेता है । श्री तत्त्वार्थवातिक अ० ५ सू० १७ में लिखा है—

जीव-पुद्गलाना स्वयमेव गतिपरिणामिना तदुपग्रहकारणत्वेनानुमीयमानो धर्मास्तिकाय । तेषामेव स्वत एव स्थितिमास्कन्दता बाह्योपग्रहकारणत्वेनानुमीयमानोऽधर्मास्तिकाय ।

स्वयं गति करनेवाले जीव और पुद्गलोकी गतिमें उपग्रहकारणरूपसे अनुमान किया गया धर्मास्तिकाय है तथा स्वयं ही स्थितिको धारण करनेवाले उन्हीकी स्थितिमें बाह्य उपग्रह कारणरूपसे अनुमान किया गया अधर्मास्तिकाय है ।

इसमें स्पष्ट शब्दोंमें यह स्वीकार किया गया है कि जीव और पुद्गल स्वयं गति करते हैं और स्वयं स्थित होते हैं । अब यदि अपर पक्षके कथनानुसार सिद्ध जीवोका लोकाग्रमें अवस्थान स्वभावतः न माना जाय तो उनका वहाँ अवस्थित होना स्वयं ही स्थित होना कैसे कहलायेगा । धर्म द्रव्य तो गतिको निमित्त है, इसलिए यह काय उसका तो माना नहीं जा सकता और अधर्म द्रव्य उदासीन निमित्त है, इसलिए ठहरने रूप क्रियाका कर्ता उसे भी नहीं माना जा सकता । और ऐसा माना नहीं जा सकता, कि सिद्ध जीव लोकाग्र भागमें स्थित नहीं होते, क्योंकि ऐसा माननेमें आगमसे विरोध आता है । अतः प्रकृतमें यही मानना उचित है कि सिद्ध जीवोकी गति और स्थिति अपने उपादानके अनुसार स्वभावसे होती है । उनके मुख्य कर्ता सिद्ध जीव ही हैं, धर्म-अधर्म द्रव्य नहीं । इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए तत्त्वार्थवातिक अ० ५ सू० १७ में लिखा है—

उपकारो बलाधान अवलम्बन इत्यनर्थान्तरम् । तेन धर्माधर्मयो गतिस्थितिनिर्वर्तने प्रधानकर्तृत्व-मपोदित भवति ।

उपकार, बलाधान और अवलम्बन ये एकार्थवाची शब्द हैं । इससे धर्म और अधर्म द्रव्यका गति और स्थितिके करनेमें प्रधान कर्तापनका निरसन हो जाता है ।

आममें एक प्रसन्न ठहारा गया है कि बाबोकाकाशमें काष्ठद्रव्यका अभाव होनेसे वहाँ उसकी उत्पत्ति क्या रूप पर्याप्तका बाहुल्य कारण क्या है ? इस प्रश्नका समाधान करते हुए वहाँ बतलाया है कि कोष्मकाश और ब्रह्मोन्माकाश यह प्रयोजन विशेषसे किया गया विमान है। वस्तुतः स्वयं आकाशमें ऐसा नेत्र नहीं है, इसलिए तबब आकाशकी उत्पत्ति-व्यवस्था पर्याप्तमें काष्ठद्रव्यकी निमित्तता बन जाती है। इसी भावसे यदि सिद्ध भीब कोष्मकाशकी कार्यकर उत्पत्ति कर लेंगे तब ब्रह्मोन्माके कुछ अन्तर्ग्रहेत कोष्मकाशकी अर्थ उत्पत्तिको स्वयं किये रहें तो उनकी उस नतिमें अर्थद्रव्यकी निमित्तता बन जानेसे कोई बाधा नहीं आती। फिर ऐसा क्यों नहीं होता ? किन्तु ऐसा होता नहीं रहू तो आममें ही स्पष्ट है। इससे विदित होता है कि सिद्ध भीबकी कोष्मके अन्तर्ग्रह एक पति और वहाँ स्थिति उत्पन्न। अपने उत्पत्तिके अनुसार ही होती है, तब और अन्तर्ग्रह तो उनकी पति और स्थितियों निमित्तमान है।

इस प्रकार पूर्वोक्त समस्त विशेषणपर दृष्टिपात करनेसे यह स्पष्ट बात होता है कि बिना प्रकार सिद्ध भीबकी विमानके कारणभूत उत्पत्ति और बाहुल्य सामग्रीके अभावसे स्वयम्भूत होती है इसी प्रकार विमानके कारणभूत उत्पत्ति और बाहुल्य सामग्रीके अभावमें उनकी स्वभाव स्थिति भी होती है। और यह बात सिद्ध भी नहीं है, क्योंकि सिद्धोंकी उत्पत्ति स्वाभाविकी होती है इसे सब बाधाओंमें एक स्वयं स्वीकार किया है।

शुद्धस्वोन्माकेका स्वाभाविकीत्वावधारणम्—संवास्तविकता या ७३ टीका।

तथा स्थितिका अन्तर्ग्रह परिवर्तनमें होनेसे यह स्वाभाविकी है ही। उत्पत्ति-व्यवस्था अ ५ सू २३ में 'स्वित्तिर्हि परिवर्तनम्भवति' ऐसा कहा भी है। अतः अगर पक्षका न तो यह सिद्धता है। टीका है कि सिद्ध भीबका 'कोष्मके अन्तर्ग्रहमें अवस्थान स्वाभाविकी नहीं है और न यह सिद्धता ही टीका है कि केवल अन्तर्ग्रह-काशके अभावमें सिद्ध भीब कोष्मकाशमें जाती वगैर नहीं करती। टीकाके भावे सिद्ध भीब वगैर नहीं करती यह समझना है जो नतिके मुख्यतः निश्चय उत्पत्तिके कारण का सुचन करता है। इसलिए 'परमस्वित्तिव्यवस्थामात्र' (५ सू अ १ सू ८) इस वचनको अन्तर्ग्रह-वचन मानकर व्याख्यान करना उचित है।

सिद्ध भीबका उत्पत्तिमान होता है यह भी समझना है जो इस बातकी सुचित करता है कि शुद्ध भीबका उत्पत्तिको वगैर होता है विनष्ट वगैर नहीं होता ऐसा स्वभाव है उत्पत्तिमान करते ही रहना ऐसा उनका स्वभाव नहीं है। उत्पत्ति-व्यवस्था अ १ सू ८ में इस तत्त्वको अन्तर्ग्रह वचनकर कहा भी है—

शुद्धस्वोन्माकेका अन्तर्ग्रह अ विनाश-व्यवस्थामात्र स्वभावः नोन्मात्रमन्तर्ग्रहैति।

यदि स्वयम्भूतकी दृष्टि विचार किया जाय तो स्वाभाविकी है तब हस्त कोष्मके अन्तर्ग्रह है, आन्तर्ग्रह कारण नहीं। और इसी कारण 'अन्तर्ग्रह-व्यवस्थामात्र कोष्मकाश पर कोष्म' वगैर हस्त देवी जाती है यह लोक है यह वचन दिया गया है।

१ २ ३

अगर पक्षमें शुद्धी सिद्ध बातका उत्पत्ति किया है यह अन्तर्ग्रह-व्यवस्था उत्पत्ति रहती है। केवल-व्यवस्थामें जो अन्तर्ग्रह उत्पत्ति (योग्यता)का अभावमें वर्णन आता है या अन्तर्ग्रह-व्यवस्थाके दोनों उत्पत्तिमें तब एक वचन करनेकी आवश्यकता वर्णन आता है, या देवी-व्यवस्था अन्तर्ग्रह-व्यवस्था अन्तर्ग्रह वर्णन आता है या अन्तर्ग्रह-व्यवस्थाके अन्तर्ग्रह-व्यवस्थाके अन्तर्ग्रह वर्णन आता है।

या मिट्टीमें छोटे-बड़े अनेक घटादि कार्यरूप परिणमनेकी सामर्थ्यका वर्णन आता है, या अध्यापक और शिष्यमें क्रममे निमित्त-उपादानकी अपेक्षा अनेक शास्त्रोके पढ़ाने पढ़नेरूप सामर्थ्यका वर्णन आता है सो यह सर कथन द्रव्याधिक दृष्टिमे किया गया है या पर्यायाधिक दृष्टिसे इस तथ्य पर यदि अपर पक्षका ध्यान जाता तो उमने जिन अभिप्रायकी पुष्टिमें वह सब वस्तुस्थिति लिखा है उसके लिखनेका प्रयोजन ही नहीं रहता। प्रश्न तो यह है कि प्रत्येक समयमें जो कार्य होता है वह कैसे होता है ? क्या जो द्रव्य-पर्यायशक्तियुक्त मिट्टी घटरूप परिणम रही है वह उसी समय गाय आदि खिलीनारूप परिणम मकती है ? द्रव्यदृष्टिमे तो प्रत्येक द्रव्यमें जितनी त्रैकालिक पर्यायें सम्भव हैं वे सब योग्यतारूपमें विद्यमान हैं। परन्तु प्रत्येक समयमें जो एक-एक पर्याय होती है उमका कारण क्या ? आचार्योंने तो इसका अन्तरंग (वास्तविक) कारण पर्यायशक्तियुक्त द्रव्यको बतलाया है। जिस समय जिसका जैसा पर्यायशक्ति युक्त द्रव्य उपादान होता है उसीके अनुसार उससे दूसरे समयमे कार्य होता है और दूसरे समयमें जैसा पर्यायशक्ति युक्त द्रव्य पदार्थ उपादान होता है उसके अनुसार उसके तीसरे समयमें कार्य होता है। इसी प्रकार सर समयोकी अपेक्षा सब द्रव्योंमें कार्यकारणभावको जान लेना चाहिए। स्पष्ट है कि प्रकृतमे द्रव्य योग्यताओका उल्लेख कर किन्हीं कार्योंको नियत (निश्चित) और किन्हींको अनियत (अनिश्चित) सिद्ध करना ठीक नहीं है।

: ३ :

अपर पक्षने नियत (निश्चित) योग्यतारूपसे तीसरी जिस बातका उल्लेख किया है वह पर्याय-शक्तियुक्त द्रव्ययोग्यतासे सम्बन्ध रखती है। मिट्टी तभी मिट्टी कहलाती है जब वह पुद्गलकी विवक्षित पर्यायरूपसे परिणमती है, इसलिये इसकी कालक्रमसे पर्यायशक्तियुक्त द्रव्ययोग्यताएँ भी सीमित हैं। वस्त्र वानस्पतिक पर्याययुक्त पुद्गलसे बनता है, मिट्टी पर्याययुक्त पुद्गलसे नहीं। इसलिये यह उदाहरण ही इस तथ्यकी पुष्टि करता है कि विवक्षित पर्यायशक्तियुक्त द्रव्य ही विवक्षित कार्यको जन्म देता है। उससे बाह्य सामग्रीके बल पर अन्य कार्य त्रिकालमें नहीं हो सकता यह सुतराम् सिद्ध हो जाता है। यदि इसी नियत (निश्चित) योग्यतायुक्त मिट्टीको उदाहरण बनाकर अपर पक्ष कार्य कारणभावको लक्ष्यमें ले तो सभी कार्य अपने-अपने प्रतिनियत उपादानके अनुसार नियत समयमें ही होते हैं यह सिद्धान्त उसकी समझमें आने-में देर न लगे।

: ४ :

अपर पक्षने चौथी बात यह लिखी है कि 'प्रत्येक वस्तुकी त्रैकालिक पर्यायें उत्पत्तिके लिहाजसे उत्तनी ही सख्यामें मानी जा सकती है जितने त्रिकालके समय निश्चित हैं। परन्तु इससे वस्तुकी पर्यायोंके उत्पन्न होनेकी योग्यताएँ निश्चित नहीं की जा सकती हैं।' साथ ही अपने इस अभिप्रायकी पुष्टिमें अपर पक्षने पुन केवलज्ञानकी उदाहरणरूपमें उपस्थित किया है सो इस सम्बन्धमे भी यही निवेदन है कि प्रत्येक द्रव्यमें पर्यायशक्तियुक्त द्रव्य कार्यकारी माना गया है, अतएव आगममें उसीकी उपादान सज्ञा है। यत आगममें प्रत्येक द्रव्यकी सब पर्यायें कालके सब समयोंके बराबर होती हैं, न कम होती हैं और न अधिक होती हैं। इसलिये सब द्रव्योंमें उत्तनी ही पर्यायें होती हैं और उतने ही उनके उपादान होते हैं। योग्यताकी दृष्टिसे द्रव्यशक्तियाँ चाहे जितनी मानी जाय, परन्तु उससे कार्योंकी पूर्वोक्त व्यवस्थामें कोई अन्तर नहीं पड़ता, क्योंकि जो वर्तमानमें पर्याय शक्ति है वह स्वयं द्रव्यशक्तिके साथ उपादान बनकर अगले समयके कार्यका

नियमन करती है। यही क्रम सब इन्वॉकी सब पर्याप्तोंमें जान लेगा चाहिए। इस नियमकी पुष्टि यहवही पृष्ठ २२६का यह पक्ष प्रष्ट है—

न मध्य केवलमयक्रियाविमर्ष क्रमबोधपक्षविरोधात् केवलपर्याप्तत्वात्। पर्याप्तो वा न केवलमय-क्रियाहेतुः स एव केवल इत्यवयवः।

केवल इति अर्थक्रियाका हेतु नहीं है क्योंकि क्रमबोधपक्षका विरोध है केवल पर्याप्तके समान। अन्ता केवल पर्याप्त अर्थक्रियाका हेतु नहीं है, उसी कारणसे केवल इत्यवयव समान।

अतएव अनेक इत्यवयवितयोके आधार पर उपादानकी अपने-अपने कार्यके प्रति निर्दिष्ट विवक्षित करना पड़ित नहीं है। स्पष्ट है कि इत्यवयवितयाँ कितनी ही क्यों न हों किन्तु एक बातमें ये सब सम्योपपत्तिके सम्मुख न होकर ओ पर्याप्तवर्तित विवक्षित कार्यका उपादान होती है उसी कार्यके अनुकूल इत्यवयवित कार्यके सम्मुख होती है।

१५१

आगे अगर पहले कार्य-कारण परम्पराके अनुसार पहले तो उपादानके अनुसार कार्यका होना स्वीकार कर लिया है। परन्तु इससे अपने पक्षकी हानि होती हुई देखकर यह भी लिख दिया है कि—

‘यहाँ पर वस्तुकी जिस पर्याप्तके अन्तर्गत जिस पर्याप्तका होता सम्भव हो इस वाक्यमें ‘सम्भव हो’ के स्थानमें ‘नियत हो’ यह प्रयोग इसलिए नहीं किया गया है कि कर्त्तव्य अन्तर्गत पूर्ववर्ती उस पर्याप्तके अन्तर्गत विवक्षित पर्याप्त ही उत्पन्न होगी वह नियत नहीं बताया जा सकता है। कारण कि उस पर्याप्तके अन्तर्गत उपादानवत् बोधत्वाके आधारपर विवक्षित-विवक्षित नियतताका बोध मिलनेपर विविध प्रकारकी पर्याप्तोंमें कोई एक पर्याप्तका होना सम्भव है, केवल किसी एक नियत पर्याप्तका होना ही सम्भव नहीं है। आदि।

तो इस सम्बन्धमें पुनः यह है कि आशयमें जो उपादानका स्थापन किया है वह सम्भावनाके ध्यानमें रखकर दिया है या कार्यका नियमन करनेकी दृष्टिसे दिया है? आशय सम्भवतः जो ‘व्यवसायवाक्य’ (४९) वाक्यमीमांसीकी इत्यादि स्मृतिका द्वारा उपादानको कायदा निबानक बनाना पड़े है और अगर पक्ष इसे सम्भावनामें मान रहा है तो यह क्या बात है? मालूम पड़ता है कि अपने हाथ माने हुए विवक्षित ध्युत्पन्नके द्वारा कार्य-कारण वाक्यी व्यवस्था की जानेकी अगर पहले पूर्वमें प्रतिष्ठा की है उसीसे आधार स्थापन अगर पहले द्वारा यह सब लिखा जा रहा है। अन्तर्गतानुसार सम्भव ध्युत्पन्नके आधारपर नहीं। आशयमें वहाँ-वहाँ उपादानका सुनिश्चित लक्षण लिखित हुआ है वहाँ उहाँ वा अन्वय नहीं भी आशयमें ऐसा एक भी वाक्य दृष्टिकोण नहीं हो सहा विवक्षित सब बातकी पुष्टि हो कि उपादानका सुनिश्चित लक्षण उपादानवाणी दृष्टिके लिखा आया है। उपादानके लक्षणमें इत्यवयव पूर्व से विरोधन दिने है अन्वय विरोधन तो है ‘पर्याप्तमुक्त’ यह और वही पर्याप्तमुक्त इत्यवयव होना चाहिए इसका विरोध स्मृतिवरण करनेके निम्न कहा है कि जो इति अन्तर्गत पूर्वपर्याप्तमुक्त होता है वही अपने अपने ध्युत्पन्नके पर्याप्त उपादान होता है, अन्य नहीं। इससे स्पष्ट चिह्नित होता है कि उपादानका यह लक्षण सम्भावनाकी दृष्टिके न किया जाकर उपादानके अन्तर्गत स्वरूपकर प्रदाय शालमेंके अधिप्रापके ही लिया गया है। यह उपादानका आशयन बनाना है। आशयमें विवक्षित वस्तुओंके ओ ओ आशयन सराव निरोधके ही से सब सब-सब वस्तुओंके वाक्यिक स्वरूपकर प्रदाय शालमेंके अधिप्रापके ही लिये गये हैं। उपादानके इस लक्षणकी भी उसी प्रकारका समझना चाहिए।

आशयमें विवक्षित आशयवाचक नहीं है वहीकी उपादान लक्षण है ये दोनों विविध विवेक सुगमे एक ही

अर्थको सूचित करते हैं। यत प्रागभाव किसी नियत कार्यका ही माना जा सकता है इससे भी यह सिद्ध होता है कि उपादानका उक्त लक्षण नियत कार्यकी दृष्टिसे ही आगममें स्वीकार किया गया है। यदि पर्यायशक्तिको अगले कार्यका उपादान न मानकर केवल अनेक द्रव्यशक्तियोंको ही उपादान रूपसे स्वीकार किया जाता है तो कार्योत्पत्तिके समय अनन्तर पूर्व पर्यायका प्रवृत्तसाभाव नहीं बनेगा, क्योंकि विवक्षित कार्यके प्रति अनन्तर पूर्व पर्याय तो कार्यकारी हुई नहीं, केवल कोई एक द्रव्यशक्ति ही कार्यकारी हुई, ऐसी अवस्थामें अनन्तर पूर्व पर्याय कायके कालमें तदवस्थ ही बनी रहेगी। उसका प्रवृत्तसाभाव नहीं होगा और इस प्रकार केवल द्रव्यशक्तिसे कार्यकी उत्पत्ति मानने पर प्रत्येक कार्यके कालमें अतीत सब पर्यायोंके स्वीकार करनेका प्रमग उपस्थित हो जायगा। यह तो बड़ी भारी आपत्ति उपस्थित होती ही है इसके साथ और भी अनेक आपत्तियाँ उपस्थित होती हैं जिनका विशेष विचार प्रमगानुसार प्रतिशका छहके उत्तरमें करेंगे। मात्र यहाँ इस बातका उल्लेख कर देना आवश्यक समझते हैं कि यदि अपर पक्षके कथनानुसार उपादानमें अनेक योग्यताएँ मानकर निमित्तोंके अनुसार कार्यकी उत्पत्ति मानी जाय तो जिममें निमित्त व्यवहार किया जाता है उसमें भी अनेक योग्यताएँ होनेमें एक तो कार्यकी उत्पत्ति ही नहीं बन सकेगी, क्योंकि जैसे उपादानमें अनेक योग्यताएँ होनेसे कौन योग्यता कार्यरूपसे परिणत हो यह निश्चित नहीं किया जा सकता उसी प्रकार सहकारी सामग्रियों में भी अनेक योग्यताएँ होनेसे कौन योग्यता उस कार्यके लिए निमित्त हो यह भी निश्चित नहीं हो सकेगा। और ऐसी अवस्थामें किसी भी द्रव्यसे कोई भी कार्य नहीं उत्पन्न हो सकेगा। और कायके न उत्पन्न हो सकनेसे द्रव्य अपरिणामी हो जायगा। और इस प्रकार अन्तमें सब द्रव्योंका अभाव ही मानना पड़ेगा। यत किसी भी द्रव्यका अभाव न हो, अतः नियत उपादानसे ही नियत कार्यकी उत्पत्ति मान लेना यही कार्य-कारणभावकी सम्यक् व्यवस्था है। साथही उसका नियत निमित्त भी मानना चाहिए, क्योंकि प्रत्येक कायके प्रति इन दोनोंका सुगेल (मैत्री) है। वस्तुस्वभाव ही ऐसा है कि प्रत्येक कायके प्रति आभ्यन्तर और बाह्य उपाधिकी समप्रता बनती रहती है। कहीं यह समप्रता विरसता बनती है और कहीं पुरुषप्रयत्नसापेक्ष बनती है। कार्यकारणकी परम्परामें क्रमानुपातीरूपसे दोनोंका यह योग बनता रहता है इतना सुनिश्चित है।

हमें इस बातका अत्यन्त खेद है कि अपर पक्षने भगवान् समन्तभद्रकी आप्तमीमांसाकी कारिकाएँ १०५ और १०१ अपने गलत अभिप्रायकी पुष्टिमें उपस्थित कीं। कहीं तो समन्तभद्र स्वामी उन कारिकाओं द्वारा आगमानुसारी श्रुतज्ञानको केवलज्ञानके समान बतलाकर दोनोंके मध्य प्रत्यक्ष और परोक्षका भेद होते हुए भी दोनोंका विषय एक बतला रहे हैं और कहीं अपर पक्ष अपने सम्यक् श्रद्धा विहीन श्रुतज्ञानकी पुष्टिमें उनका उपयोग करना चाहता है। इसे आगमका दुरुपयोग करनेके सिवाय और क्या कहा जा सकता है। यदि कारिका १०१ में केवलज्ञानके सिवाय दोष चारो ज्ञानोंको क्रमभावी कहा भी है तो वह दूसरे अभिप्रायसे ही कहा है। फिर मालूम नहीं कि अपर पक्षने उक्त कारिकामें आये हुए 'क्रममात्रि' पदसे अपने अभिप्रायकी पुष्टि करनेका कैसे साहस किया। अथवा क्रम शब्दके साथ सर्वत्र आया हुआ 'अक्रम' शब्द युगपत्त्वाची है, इसलिए भी अपर पक्षके अभिमतकी सिद्धि नहीं होती। विशेष विचार आगे करने वाले हैं ही।

१४ आगमपठित क्रम-अक्रम पदका सही अर्थ

आगे अपर पक्षने घबला पुस्तक १३ पृ० ३४६ से 'सह अयव' इत्यादि मूल सूत्र उद्धृत कर घबला टीकामें आये हुए अनुभागका लक्षण लिख कर उसमें पठित 'कमाकमेहि' पदसे अपने अभिप्रायके

अनुसार नियतक्रमता (निश्चितक्रमता) और अनियतक्रमता (अनिश्चितक्रमता) रूप अर्थ कल्पित करनेकी चेष्टा की है । सो अपर पक्ष द्वारा उक्त कथनसे यह अर्थ प्रकट करना ठीक नहीं है क्योंकि वहाँ पर वाया हुआ 'अक्रम' शब्द 'मुपपत्' अर्थका वाची है । अनियतक्रमता' अर्थका वाची नहीं । अतएव अनेक ज्ञानों पर 'अक्रमाक्रमान्वा' या 'अक्रमौपपत्त्याम्वा' इस रूपमें अनेक स्वरों पर अस्ता है और वहाँ पर 'अ' पक्षसे क्रमानुगती पर्यायोक्त तथा 'अक्रम' पक्षसे एक साथ होनेवाली पर्यायोक्त ग्रहण हुआ है । इस कारणसे प्रत्येक वचनवाच्यका अन्वयी अर्थही उत्पन्न होता है । प्रकृतमें अक्रम पक्षका अर्थ ही 'न अन्वयमन्वय' अर्थात् पुनपुन' होता है । ऐसी अवस्थामें अपर पक्षमें अक्रम' पक्षका अर्थ 'अनियतक्रमता' है किन्तु इसका अर्थ ही अन्वयमन्वय' है । अन्वयमन्वयमन्वय' अ २ पुन १ २ में 'अने मिले अर्थसिद्धि' इत्यादि शब्दोंमें 'अक्रमाक्रमान्वा' इस पक्षके साथ 'अ' और 'अक्रम' ये शब्द आते हैं । वहाँ इनका अर्थ नहीं हुए किन्ता है—

अन्वात् अक्रमाक्रमान्वा शब्दोक्तम् अ । अ शब्दकम्, अक्रमात् अक्रमेण च औपपत्त्येव

परमि क्रमवृत्त भी होती है और पुनपुनवृत्त भी । इसका स्पष्टीकरण करते हुए उत्तरार्धार्थिक अ ४ सू ४२ पु २३२ का यह वचन अवलोकन करने योग्य है—

स च पक्षाधी भुगपवृत्त क्रमवृत्तौ च । सहस्रपक्षी औपपत्त्येव पक्षाधिः अविरोधान् सहावस्थापौ सहस्रपक्षः पक्षीमिच्छकापयोग्येव वाच्यज्ञानस्यमादि । क्रमवृत्तौ तु अनेवादि देवादि-वाच्यवाच्यवाच्य-कस्य ।

और यह पर्याय पुनपुन भी होती है और क्रमवृत्त भी होती है । अविरोधसे एक साथ होनेवाली औपपत्त्येव पर्याय एक साथ होनेके कारण पक्ष इन्द्रिय वाच्य धीमे वेव कथाम ज्ञान और संयम आदि सहावस्थायी पर्याय है तथा औपपत्त्येव देवादि और वाच्यवाच्य अवस्थाकस्य क्रमवृत्तौ पर्याय है ।

भट्टाचार्यकृतैव अनेवर्णनके प्रभावक आचार्य ही लगे हैं । उन्होंने अपने कथीत्ववर्गों की क्रम और अक्रम धर्मोक्त प्रयोग क्रम और पुनपुनके अर्थमें किया है । वे कहते हैं—

अनक्रिया न पुन्येत निरूप-अविरोधकस्य ।

अक्रमाक्रमान्वा आचार्यो सा कथनतया मत्ता ।

उक्तवा निरूप पक्ष और उत्पत्ता अधिक पक्षमें क्रम और औपपत्त्येव अनेवर्णन नहीं वन उक्तही विन्दु यह (अर्थविवेक) वस्तुवर्णीय कथनकाले हीवार भी गई है ।

प्रकृत वारिवासे आये हुए क्रम और अक्रम पक्षका उक्त अर्थ हमने ही दिया हो यह वात नहीं है । वचन वारिवासे हीवार आचार्य प्रभावक और अनपपत्त्येव भी इन पर्यायों यही अर्थ दिया है ।

आचार्य विद्याभिरुने अपने उत्तरार्धवर्णनवाचिक अ २ सूच १८ में उत्तमैवात्म और अमानैवात्म का अन्वय कर दो ही प्रकारके अनेवात्म अनुवाये हैं । वे लिखते हैं—

गुणवत्तुत्वमिच्छुर्न सहावस्थानिच्छये ।

तथा पक्षाधिवत्तुत्वम् अमानकल्पमिच्छये ॥१॥

गुणवत्ता इत्येव यह उत्तमैवात्मकी विधिसे लिए कहा है और पक्षाधिवत्ता इत्येव यह अमानैवात्म की आनवासीके लिए कहा है ॥१॥

इससे स्पष्ट विदित होता है कि सभी पर्यायों अपने नियत क्रमको लिए हुए स्वकालमें ही होती हैं। इसलिए ध्वलाके उक्त कथनमें आये हुए 'कमाकमेहि' पदका अर्थ नियतक्रम और अनियतक्रम न होकर क्रम और युगपत् ही होता है। अतएव उक्त पदके आधारमें प्रकृतमें यही अर्थ करना उचित है कि केवली भगवान्का ज्ञान सूत्र पठित सब बातोंके ज्ञानके साथ-साथ द्रव्योंके क्रमसे और युगपत् होनेवाले सभी परिणमनोंको भी जानता है। अतः अपर पक्षके द्वारा ध्वलाके उक्त पदके आधारसे यह अर्थ फलित किया जाना उचित नहीं है कि—

नियतक्रमता और अनियतक्रमता ये दोनों वस्तु-परिणमनके ही धर्म हैं और वे अपने प्रतिनियत कारणोंसे ही उनमें सम्पन्न होते हैं। और चूकि पदार्थको जैसी स्थिति हो वैसी ही केवलज्ञानीके ज्ञानमें झलकती है अतः वस्तु परिणमनमें पाये जानेवाले नियतक्रमता और अनियतक्रमतारूप दोनों धर्म केवलज्ञानके भी विषय होते हैं।' आदि।

क्योंकि अपर पक्ष द्वारा अपनी कल्पनाके आधार पर ध्वलामें आये हुए उक्त पदका नियतक्रमता और अनियतक्रमता रूप अर्थ करने पर न तो केवलज्ञानकी ही सिद्धि होती है और न ही पदार्थव्यवस्था बन सकती है। साथ ही अपर पक्ष द्वारा पूर्वमें स्वीकृत केवलज्ञानके स्वरूप और उसके विषयके साथ जो विरोध आता है वह भी एक विचारणीय महत्त्वपूर्ण प्रश्न है। अतएव सभी आचार्योंने क्रम और अक्रम पदका जो क्रमनियत और युगपत् अर्थ किया है वही यहाँ लेना चाहिए। इसमें सभी व्यवस्था सुघटित बन जाती है।

इसके बाद पूर्वोक्त पूरे कथनका पिष्टपेषण करते हुए अपर पक्षने अन्तमें जो यह लिखा है कि—

‘इम प्रकार कार्यसिद्धिके लिए कार्य-कारणभावको समझिए, पुरुषार्थ कीजिए, आवश्यकतानुसार निमित्तोंको भी जुटाइए लेकिन इसमें अहंकारी मत बिनिए, अधीरता मत दिखाइए, असफलतासे दुखी मत हूजिए, विवेकी, गम्भीर और स्थिरबुद्धि बनकर अपनी दृढ श्रद्धाके साथ कर्तव्य पथपर डट जाइए, डट जावें तो फिर डटे रहिए, उस कर्तव्यपथसे च्युत नहीं हूजिए—यही सम्यक्का चिह्न है, इसीमें आस्तिक्य भाव झलकता है, इसीमें अनेकान्तवादका प्रकाशपुज आपको मिलेगा और निर्वेदभाव, अनाशक्तिभावकी छाया इसीमें प्राप्त होगी।’

सो एक ओर जब अपर पक्षके पिछले कथनके विरुद्ध अतएव अटपटे इस कथनको पढ़ते हैं और दूसरी ओर ऐसा लिखनेवाले अपर पक्षके उस सिद्धान्तपर दृष्टिपात करते हैं जिसमें यह कहा गया है कि उपादानमें अनेक योग्यताएँ हैं। उनमेंसे कौन योग्यता कार्यरूप परिणमे यह निमित्तोंके आधीन है। तो हम दग रह जाते हैं। कहीं एक ओर तो स्वावलम्बनकी मुख्यतासे लिखे गये उक्त वचन और कहीं दूसरी ओर कार्य-कारणमें पराधीनता स्वीकार करानेवाले दूसरे वचन। मालूम पड़ता है कि स्वावलम्बन क्या वस्तु है और परावलम्बन क्या वस्तु है इनके सम्यक् स्वरूपकी ओर ध्यान न देनेके कारण ही अपर पक्षने यह परस्पर विरुद्ध कथन किया है, गीतामें आये हुए ‘कर्मण्येव अधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन’ इस वचनकी उक्त वचनोंको कापी कहा जाय तो कोई अत्युक्ति नहीं होगी। गीता भी तो यही कहती है कि फल अर्थात् कार्यमें तुम्हारा कोई अधिकार नहीं, वह ईश्वरके आधीन है। अपर पक्षका भी यही कहना है कि किस उपादानसे क्या कार्य हो यह उपादानके आधीन नहीं, यह सब निमित्तोंके आधीन है। इम प्रकार जब कि गीता और अपर पक्ष दोनोंके अभिप्रायसे कार्य निमित्तोंके आधीन हो गया तो विचार कीजिए कि कर्ममें उपादानका अधिकार कहीं रह गया। अपर पक्षके कथनानुसार उपादानका कार्य है कि वह प्रत्येक समयमें मात्र उपस्थित रहे। निमित्तोंको उसमें जैसी रचना करना होगी, करेगा। उपादान इसमें ननु न च नहीं कर

सकता । ऐसी अवस्थामें इसका विचार अपर पक्ष ही करे कि उसकी ओरसे जो 'पुनर्याप' कीजिए, भावस्वरूप-मुसार निमित्तोंको भी बुझाईए । इतनावि कससे प्रेरणाप्रय बनाने किये गये हैं उनका क्या प्रयोजन रह सकता है ? अर्थात् कुछ भी प्रयोजन नहीं रहता । इस निमित्तवादी कससे इसकिये काचित्त किये जाते हैं, क्योंकि हम प्रत्येक कार्यके नियत उपादानको स्वीकार करनेके साथ उसको बाह्य उपादानोंको भी नियतरूपसे स्वीकार करते हैं और अपर पक्ष अपनेको निमित्तवादी इसलिए नहीं स्वीकार करना चाहता क्योंकि प्रत्येक कार्यकी बाह्य उपादानोंको नियत मानकर भी उसके उपादानोंको नियत माननेमें उसे नियतवादीकी पग्न्य भावो है ।

अस्तुद बिध प्रकार केवल निमित्तवादीको माननेवाले एकान्ती हैं, अतएव वे अनेकान्तरात्मे प्रकाश पूर्वकसे बंशित रहते हैं जसो प्रकार बाह्य उपादानोंके आधारेसे उपादानमें कार्यकी व्यवस्था बनानेवाले जो अनेकान्तरात्मे सम्यक् स्वरूपके ज्ञाता नहीं माने जा सकते । प्रत्येक कार्यके प्रति बाह्य उपादानों तो नियत हो और जो उपादान उस कार्यका निश्चय कर्ता है वह नियत न हो । यह कैसा अनेकान्तरात्मे है ? उसे तो अनेकान्तरात्मे उपहास ही कहना चाहिए । जब कि प्रत्येक इच्छा अपनी एक पर्यायिका व्यव और दूसरी पर्यायिका उत्पन्न अपने अन्तरंग बलसे ही करता है । बाह्य उपादानों कार्य तो मान उसका ज्ञान करा है तब ही सीमित है । ऐसी अवस्थामें वह काम अपने आप हो जाता है वह कैसे कहा जा सकता है ? अर्थात् नहीं कहा जा सकता है । अब एक प्रश्नमें हम और अन्तम पक्षका अर्थ जो अपर पक्षमें निवृत्तकमता और अनिवृत्तकमता किया है वह ठीक न होकर उन सम्बन्धोंका अन्तरे अन्तर्भावी और अनुपपत्त्याधी अर्थ करना ही ठीक है आत्ममग्न ही नहीं अनिमग्न है ।

१५ निमित्तवादी पुनर्यापी नहीं हो सकते

हम देखते हैं कि जोकरमें अङ्ग—प्रेतज अमृत पदार्थ हैं और वे प्रत्येक क्षणमें अपना-अपना अर्थ करते हैं क्योंकि अर्थक्रिया पदार्थका अन्तर्ग है । उनमेंसे किसी कार्यमें पुनर्याप प्रयत्न निमित्त है और किसीमें नहीं । सब कार्य पुनर्यापके प्रयत्नको ही निमित्तकर होते हैं यह वैमर्शज्ञ न होकर ईश्वर वादियोंका दर्शन है । औरकी बात तो जोकरमें कभीना जो उपपत्त्यादि कार्य होता है वह भी पुनर्याप प्रयत्न निरपेक्ष निवृत्त होता है । ऐसी अवस्थामें बिना कार्यके हीमें पुनर्यापके प्रयत्नकी निमित्तता नहीं है उन कार्यका क्या करने का होना कहा जाना ? यदि अपर पक्ष कहे कि—नहीं तो फिर सर्वत्र नहीं मानकर बचना चाहिए कि बिना पदार्थमें बिना समय को कार्य होता है उसमें सब समय सब कार्यके अनुक्रम बन होता हो है । इतकिए जरूर पक्षज यह कहना तो उचित नहीं है कि जब भी होना होना वह होना ऐसा माननेसे हम पुनर्यापहीन ही मानेंगे । यदि विचारकर देखा जाय तो यही भाव होता है कि जब तक वह संसारी प्राणी परसे कार्यसिद्धिका स्वप्न देखता रहेगा तब तक न तो उसका सम्यक् पुनर्याप ही आगृत होगा और न ही वह आत्मकार्यमें साधनान होकर मोक्षमार्गका पथिक हो बन सकेगा । परसे कार्य होता है इस माध्यमता कम ही तो संसार है, अतएव ऐसी माध्यमताके त्यागके किये जो पुनर्याप होना नहीं कच्चा पुनर्याप है और नहीं मोक्ष का द्वार है ।

'अब पुनर्याप कीजिये ऐसा कहनेवाली अपर पक्षसे हम पूछते हैं कि क्या पुनर्याप करना जानके हानमें है ? एक और यह कहना कि निमित्तोंके अनुसार कार्य होता है और दूसरी ओर यह कहना कि 'अब पुनर्याप कीजिये इनमेंसे किसे सच्चा माना जाय ? जरा विचार तो कीजिए कि पुनर्याप करना किहके हानमें रहा । अपर पक्षसे अमृतमुसार संसारी प्राणीके हानमें या निमित्तोंके हानमें ।

इसी प्रकार यह लिखना कि 'आवश्यकतानुसार निमित्तोंको जुटाईये' कल्पनामात्र है। जब कि अपर पक्षको अपने उपादानको ही खबर नहीं है तो किम कार्यका कौन निमित्त है इसकी खबर उसे कहाँसे हो गई? और फिर कोई भी प्राणी निमित्तोंको जुटानेवाला कौन? आवश्यकतानुसार निमित्तोंको जुटानेका कार्य तो निमित्तोंको हो करना होगा। गसारी प्राणी तो चाहता है कि 'किंगी कार्यके होने पर मैं अहंकारी न बनूँ, अधोगता न दिखलाऊँ, कार्यमें असफल होनेपर दुखी न होऊँ, विवेकी गभीर और स्थिरबुद्धि बना रहूँ, कभी भी कर्तव्य पथसे च्युत न होऊँ, कर्तव्य पथपर रट गया तो डटा रहूँ, उससे हटूँ न।' पर यह सब हो कैसे? क्या यह सब कर सकना या ऐसा विचार करना स्वयं उसके हाथमें है? एक ओर प्रत्येक कार्य निमित्तोंके अनुसार होता है ऐसी प्रसिद्धि करना और दूसरी ओर उक्त प्रकारके उपदेशका आहम्वार रचना हमें तो पूर्वापर विरुद्ध ही प्रतीत होता है, अतएव अपर पक्षद्वारा कल्पित कार्य-कारणके इस आगम-विरुद्ध मार्गको छोड़कर यही निश्चय करना चाहिए कि भगवानके ज्ञानमें जिस समय जिन प्रतिनियत कारणोंसे जिस कार्यकी उत्पत्ति झलकी है उस समय वही कार्य उसी प्रकार होगा, सम्यक् श्रुतज्ञानी ऐसा ही निश्चय करता है, क्योंकि केवलज्ञानीने जैसा जाना है श्रुतज्ञानी श्रुतके बलसे वैसा ही निर्णय करता है। कारण कि ऐसे निर्णयपूर्वक आत्मप्राप्तिमें प्रवृत्त होना ही सच्चा पुरुषार्थ है।

१६ श्रद्धा और कर्तव्यका समन्वय

अब रही सम्यक् श्रद्धा और तदनुसार कर्तव्यके समन्वय की बात सो जिसके सम्यग्ज्ञानके साथ भीतरसे यह श्रद्धा हो गई है कि 'जिमका जिस कालमें जिस नियत सामग्रीके बलसे जैसा होना बीतरागने देखा है उसका उम कालमें उस नियत सामग्रीके बलसे वैसा ही होगा, अन्य प्रकारमें नहीं होगा। वह जब लोकमें जिसे अनहोनी कहते हैं उसे अनहोनी मानता ही नहीं तब अनिच्छित कार्यके होनेपर अधीर हो नहीं सकता और यदि अधीर होता है तो समझना चाहिए कि उसके कर्तव्य और श्रद्धामें अन्तर है। वस्तुतः जिसने इस अन्तरको पाट लिया वही विवेकी है और जो इस अन्तरके झूलें झूलता रहा वही अविवेकी है। किसीको अविवेकी कहना और बात है पर अविवेकीकी अविवेकपूर्वक की गई विवक्षित कार्यके प्रति बाह्य उठा घरीको सम्यक् श्रुतज्ञान निरूपित करनेके लिए उपादानके नियत लक्षणमें परिवर्तनका साहसकर प्रत्येक कार्यकी प्रसिद्धि निमित्तोंके अनुसार मानना और बात है। यह श्रद्धा और कर्तव्यका समन्वय न होकर सम्यक्-श्रुतका परिहासमात्र है। हमने उपलब्ध जिनागमका यथासम्भव पर्यालोचन करनेका असकृत् प्रयत्न किया है। किन्तु हमें इस आशयका एक भी वचन कहीं दूढ़े नहीं मिला कि 'जिसमें एक कालमें एक साथ अनेक कार्योंके करनेकी योग्यता होती है उसकी समर्थ उपादान सज्ञा है ऐसा कहा गया है। अष्टशती, अष्टसहस्री, तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक और स्वामिकार्तिकेयानुप्रेक्षा आदि अनेक ग्रन्थोंमें समर्थ उपादानके स्वरूप पर सम्यक् प्रकाश डाला गया है पर उन सब ग्रन्थोंमें अनन्तर पूर्व पर्याययुक्त द्रव्यको ही समर्थ उपादान कहा है। इसके सिवाय अपर पक्षद्वारा स्वीकृत समर्थ उपादानका लक्षण आगममें कहीं भी बतलाया हो ऐसा हमारे देखनेमें नहीं आया और न ही अपर पक्षने अपने तथाकथित लक्षणकी पुष्टिमें कोई आगम प्रमाण ही दिया। स्पष्ट है कि जिसे अपर पक्ष श्रद्धा और कर्तव्यका समन्वय घोषित करता है वह मात्र कल्पनाओपर आधारित होनेसे सच्चा समन्वय नहीं है।

अब यहाँ आत्माका सच्चा हित किसमें है और उसकी प्राप्ति कैसे होती है इसका विचार करते हैं। आगममें सब जीवोंको दो भागोंमें विभक्त किया गया है—ससारी और मुक्त। जो अपने अज्ञानादिवश

चतुर्गतिमें परिभ्रमण करते रहते हैं उन्हें संसारी कहते हैं और जिन्होंने संसारके कारणोंमें हेतु बुद्धि कर अपने त्यागपूर्वक निराशुलकस्वयं अतीन्द्रिय सुखके निधान आत्माको अपने पुत्रपार्थ द्वारा प्राप्त कर लिया है वे मुक्त जीव हैं । अतएव जो संसारके कारण हैं वे स्वयं दुःखरूप और दुःखके कारण हैं ऐसा ज्ञान धर्ममें हेतु बुद्धि कर समझे निवृत्त होना तथा सम्यग्ब्रह्माभि जो स्वयं सुखरूप और सुखके कारण हैं उनमें उपादेय बुद्धि कर उनमें प्रवृत्त होना यह संसारी जीवका प्रधान कर्तव्य है । पश्चिमतत्पर श्रीकृष्णरामजी कृष्णकामजी तीसरी शास्त्रके प्रारम्भमें लिखते हैं—

आत्मको हित है मृत्यु से मुक्त आशुकरा विन कहिए ।

आशुकरा शिष्यमादि न ताते शिष्यमण कायको कहिए ॥

इस प्रकार जो जीव संसार और संसारके कारणोंको अहितकारी जानकर उनमें हेतुबुद्धिपूर्वक समझे निवृत्त होता है और मोक्ष तथा मोक्षके कारणोंको हितकारी जानकर उनमें उपादेय बुद्धिपूर्वक प्रवृत्त होता है वही परम अतीन्द्रिय निराशुलकस्वयं अत्यावाप्तस्वरूप आत्मसुखका अनन्त काव्य तक मोक्षता होता है ।

किन्तु इसकी प्राप्तिका एकमात्र उपाय आत्मस्वभावका अवलम्बन करना ही है । आचार्य दुष्कृत्य समयसारम लिखते हैं—

सुखं तु विद्यामते सुखं चवर्ण्यं कदाचि जीवो ।

आत्मता तु अमुक अमुकमेवर्ण्यं कदाचि ॥१८६॥

सुख (परब्रह्म-परमात्मते भिन्न) आत्माको जानता हुआ जीव सुख ही आत्माको पाता है और अमुक आत्माको जानता हुआ जीव अमुक आत्माको ही पाता है ॥१८६॥

इसकी टीका करते हुए आचार्य जयदेव लिखते हैं—

जो साधकमें इन्द्रियम और मोक्षमते रहित अनन्त ज्ञानाभि सुखस्वरूप सुख आत्माको निर्विकार सुख-त्वानुभूतिस्वयं मेरुजालके द्वारा अनुभवना है वह ज्ञानी जीव है । तत्त्व जीव इन सुखविशिष्ट जैत आत्माको प्यठा है वैसे ही आत्माको प्राप्त करता है । क्योंकि जयजालके अनुसार ही कार्य होता है ऐसा नियम है । किन्तु इनके विपरीत जो मोक्ष, राग और दुःखावधारित आत्माको अनुभवना है वह नर नारक आदिरूप अमुक आत्माको ही प्राप्त करता है । (नूत टीकाके आधारमें)

अतएव वैसे ही आत्मरूपवाचको जानूँ कर अपने पापपापी ज्ञानके द्वारा जो निरवध सुख आत्माको प्राप्त कर छिप्टा है वह परपरिचितके निरोधवशवत् बदलको प्राप्त हुए श्रीकृष्णस्वामीय सुख आत्माको ही प्राप्त करता है ।

यह निराशुलक मुक्तस्वयं श्रीकृष्ण विज्ञानधन आत्माको प्राप्त करनेके अनुभव सम्मान पुत्रपार्थ है । गंगापी बोधने अपना प्रधान कर्मज जलजल कर अन्य सब विद्या किन्तु आशुकरा एकमात्र वह कार्य नहीं विद्या । जिन प्रभुवरूपमें इनका ज्ञान हो गया है वह संग्रहको प्रवीणक अन्य सब लक्षणाओंको द्वेष जल उनमें विरत होनेके अनुभव पुत्रपार्थको ही जानना कर्ण्य कर्मज मानता है । यज्ञ और वर्तव्यता यह पार्थ नमस्वयं है । उनमें निरूप सब कार्य आत्मे-आत्मे स्वभावसे प्राप्त होने पर ही होते हैं । यह निर्णय आत्मगतिने वाचने वाचन न होकर सापक ही है क्योंकि विवेकपूर्वक जितने ऐसा निर्णय विद्या है वह वरके वर्तव्यके अर्जुनात्मे मुक्त हो आत्मपार्थम आचरण दृष्ट विद्या यह नहीं कहता । ऐसा ही इनका योग है क्योंकि जिनमें सब कार्य अपने अपने विषय वाचने होते हैं ऐसा निर्णय नहीं किया यह वरके वर्तव्यके अर्जुनात्मे मुक्त नहीं हो सकना और जो वरके वर्तव्यके अर्जुनात्मे मुक्त नहीं हो सकता वह वरके आचरण होनेवाले विविध प्रकारके

संकल्प विकल्पोमे भुवत नहीं हो सकता और जो पङ्के आध्यासे होनेवाले विविध प्रकारके सकल्प-विकल्पोसे भुवत नहीं हो सकता उसका स्वभावसन्मुख हो आत्मकार्यमे मात्रधान होना ऐमे ही अमम्भव है जैसे बालुसे तेल उत्पन्न करना अमम्भव है। अतएव जो पुरुषार्थहीनताका आरोप कर सम्यक् नियतिके सिद्धान्तकी अवहेलना करता है वह पङ्के कर्तृत्वकी भावनासे आकुलित चित्तवाला होकर यथायमे अपने आत्माका ही छेद करता है ऐगा यहाँ समझना चाहिए। स्पष्ट है कि प्रत्येक व्यक्तिका श्रद्धानुसारी ही कर्तव्य होना चाहिए। वास्तवमें यही इन दोनोंका समन्वय है। इसके विपरीत अन्य प्रकार (परस्पर विरुद्ध भाग) में इन दोनोंके समन्वयकी बात सोचना केवलज्ञान, आगम और आगमानुसारी श्रद्धा व ज्ञान इन सबका अपलाप करना है।

१७ एकान्त नियति और सम्यक् नियतिमें अन्तर

अब हम इस बात पर दृष्टिपात करें कि केवलज्ञानमें नियत कार्य और नियत कारणरूपसे जो पदार्थ झलक रहे हैं उनकी जो उसी प्रकार श्रद्धा करते हैं और उसे दृष्टिपथमें रख कर तदनुसार अपने कर्तव्यका नियम करते हैं वे तया एकान्त नियतिवादो हो जाते हैं। एकान्त नियतिवादका क्या तात्पर्य है इसका स्पष्ट रूपमे विवेचन गोम्मतसार कर्मकाण्ड गा० ८८२, प्राकृत पञ्चसग्रह पृष्ठ ५५७ और अमितिगति पञ्चसग्रह गाथा ३१२ में किया है। इन तीनों ग्रन्थोंमें इस मन्त्रन्वमें जो विवेचन उपलब्ध होता है वह समान होनेसे यहाँ मात्र गोम्मतसार कर्मकाण्डको उक्त गाथा दी जाती है। वहाँ एकान्त नियतिवादका निर्देश करते हुए लिखा है—

जसु जदा जेण जहा जस्म य णियमेण होदि तसु तदा ।

तेण तदा तस्म हवे इदि वादो णियदिवादो दु ॥८८२॥

जो जिस समय जिससे जिस प्रकार जिसके नियमसे होता है वह उस समय उससे उस प्रकार उसके होता है ऐसा कथन एकान्त नियतिवाद है ॥८८२॥

यह एकान्त नियतिवादका स्वरूप है। बाह्य दृष्टिवालोको स्वा० का० अ० के 'ज जस्स जस्मि देसे' द्वारा तथा पञ्चपुराणके 'य-प्राप्तव्य यदा' इत्यादि श्लोक द्वारा भी लगभग यही बात कही गई ज्ञात होती है। केवलज्ञानमें झलकनेवाले विषयकी अपेक्षा विचार करने पर भी लगभग यही ज्ञात होता है कि जिस कालमें जिससे जिसका जो होना है वही होगा, अन्य प्रकार नहीं होगा। इस प्रकार इन सब कथनोंमें बाह्य दृष्टिवालोंको एकरूपता प्रतीत होती है, परन्तु इन सब कथनोंमें एकान्त नियतिवादके स्वरूपको बतलानेवाले गोम्मतसार कर्मकाण्डके उक्त कथनसे जो मौलिक अन्तर है, उसे हमें समझना है। यदि हम शास्त्र (परमागम) के विवेचक बनना चाहते हैं तो हमें भीतर घुस कर उसके रहस्यको भी समझना होगा। अतएव हम अन्तरको स्पष्ट करनेके अभिप्रायसे तत्काल हम गोम्मतसार कर्मकाण्डके उसी प्रकरणको लेते हैं जिसमें एकान्त नियतिवादका निर्देश किया गया है। उसे दृष्टिपथमें लेने पर विदित होता है कि वहाँ पर केवल एकान्त नियतिवादका ही निर्देश नहीं किया गया है, किन्तु उसके साथ वहाँ एकान्त कालवाद, एकान्त ईश्वरवाद (निमित्तवाद), एकान्त आत्मवाद और एकान्त स्वभाववादका भी निर्देश किया गया है। एकान्त कालवादका निर्देश करते हुए वहाँ बतलाया है—

कालो सव्व जणयदि कालो सव्व विणस्सडे भूद ।

जामत्ति हि सुत्ते सु वि ण सक्कदे वधिदु कालो ॥८७९॥

काल ही सबको उत्पन्न करता है और काल ही सबका नाश करता है, सोते हुए प्राणियोंमें काल

ही मानता है। ऐसे कामको ठगनेके लिए कौन समर्थ हो सकता है इस प्रकार मान कामसे सब कामोंकी उत्पत्ति-मात्र मानना यह एकान्त काङ्क्षवाच है ॥८७३॥

एकान्त ईश्वरवाच (निमित्तवाच) का निर्देश करते हुए वहाँ बतलाया है—

अज्वाणी भु अनीसो अज्वा वस्स प सुद्धं च सुवर्त्तं च ।

समा निरय गममं समं ईसरक्य होदि ॥८८॥

आरता अजानी है, अनीस है। उसके कुछ-कुछ स्वर्ण-नरकमग्न सब ईश्वरकृत है ऐसा सब एकान्त ईश्वर (निमित्त) वाच है ॥८८॥

एकान्त आत्मवादका निर्देश करते हुए वहाँ बतलाया है—

दुक्खो वेद महप्पा पुरिसो वेवो च सम्मवाची च ।

सम्मंगमिगुदी वि च सक्खेवो विमुचो परमो ॥८८१॥

एक ही महारता है वही दुःख है, वही वेद है और सर्वव्यापी है सभीजगत् अद्वय है सत्त्वतः । विमुच है और ब्रह्म है । ऐसे आत्मासे सबकी उत्पत्ति मानना एकान्त आत्मवाद है ॥८८१॥

एकान्त निवृत्तिवादका निर्देश पूर्वमे ही कर जमी है। एकान्त स्वभाववादका निर्देश करते हुए वहाँ बतलाया है—

को कवह कंदवाचं ठिक्काच मिच-चिह्वासादीन् ।

विचिह्वां तु सद्भावो हदि सम्मं वि च सद्भावो वि ॥८८२॥

काठोमें टीक्ष्णता कौन करता है ? भुव और पत्नी आदिमें विचित्रपता कौन करता है ? इस सबका कारण स्वभाव है। इस प्रकार स्वभावसे सबकी उत्पत्ति मानना एकान्त स्वभाववाद है ॥८८२॥

ये पाँच एकान्तवाच हैं। वहाँ आत्मवादका तात्पर्य पुनर्वाच्यवाच है। क्रियावादी बर्णात् पूर्वोक्त पाँचमें से एक-एक कारणसे कार्यकी उत्पत्ति माननेवाके कोई स्वतः कोई परतः कोई निरवयवे और कोई अतिरवयवे इन वाकादि पाँचमेंसे केवल एक एकके द्वारा ही पदार्थों सम्मन्वी बर्णात् उत्पत्ति मानते हैं, इच्छादि ये १८ प्रकारके एकान्त क्रियावादी विध्वानुष्टि माने गये हैं। प्रकृतमें एकान्त निवृत्तिवादका इसी अर्थमें सम्मेलन हुआ है। इससे स्पष्ट निश्चित होता है कि एकान्त निवृत्तिवादको यह है जो न ही वास्तविक कारण मानता है न निमित्तको स्वीकार करता है न पुनर्वाचको कारण मानता है और न ही स्वभावको कारण मानता है। मान निवृत्तिको सर्वस्व मान कर कार्यकी उत्पत्ति मानता है। उसके मनमें बर्णात् के लिए निवृत्ति ही सब कुछ है अन्य वाकादि कुछ नहीं। यह निवृत्तिवादका अर्थ है। पूर्वमे हमने एकान्त निवृत्तिवादियोंके जो १८ वेद गिताने हैं उनमें एकान्त निवृत्तिवादियोंके १६ वेद परिपक्वित किये गये हैं। ये कोई स्वतः कोई परतः कोई निरवयवे और कोई अतिरवयवे मान निवृत्तिसे ही पदार्थों सम्मन्वी बर्णात् उत्पत्ति मानते हैं। इसलिये ये १६ प्रकारके निवृत्तिवादी एकान्ती होनेसे विध्वानुष्टि है। विज्ञानतः चक्रवर्ती आचार्य भैमिशत्रु आदिने इनी अर्थमें एकान्त निवृत्तिवादका निर्देश किया है।

किन्तु धैर्यवर्धन ऐसे एकान्त निवृत्तिवादकी स्वीकार नहीं करता। यह प्रत्येक कार्यमें निवृत्तिसे कारणवत्त्वसे स्वीकार करके भी स्वभाव पुनर्वाच और वाच आदिके धाम ही उसे स्वीकार करता है। इस लिए धैर्यवर्धनके द्वारा स्वीकार भी नहीं बर्णात् वास्तविकतामें अन्य कारणोंके समान निवृत्तिसे स्वभाव होने पर भी एकान्त निवृत्तिवादका प्रयोग उपलब्ध नहीं होता। यह निष्ठा निमित्त और सम्मत् निवृत्ति कर है।

स्वामी कार्तिकेयने अपनी द्वादशानुप्रेक्षा में केवलज्ञानके जाननेकी अपेक्षा और आचार्य रविपेणने पद्मपुण्ड्र में सम्यक् नियतिकी मुख्यतामें जो वर्णन किया है वह नय दृष्टिसे वर्णन होनेके कारण प्रमाणभूत है। यदि विचार कर देया जाय तो इन आचार्योंने अपने कथनमें देश और काल आदि कारणोंका भी उल्लेख किया है इसलिये उसे केवल नियतिवादका कथन कहना उपयुक्त न होगा। प्राकृत पंचसग्रह आदिमें एकान्त नियतिवादका जो वर्णन आया है वह उन कथनोंमें सर्वथा भिन्न प्रकारका है, क्योंकि उसमें कालादिको न स्वीकार कर मात्र नियतिकी ही स्वीकार किया गया है। जैसा कि नियतिवादियोंके पूर्वोक्त ३६ भगसे भली प्रकार विदित होता है, इसलिए वह वर्णन एकान्त आग्रहका सूचक होनेसे अप्रमाणभूत है। यही सम्यक् नियति और मिथ्यानियति इन दोनोंके विवेचनमें अन्तर है। अगर पक्ष यदि भविष्यमें इस अन्तरको हृदयसे स्वीकार करले तो वह पक्ष यह लिखनेका साहम कभी नहीं करेगा कि 'द्युतज्ञानके विषयकी अपेक्षा कोई कार्य नियतक्रमसे होता है और कोई कार्य अनियत क्रमसे होता है।'

हम तो यह समझनेके लिए हैरान हैं कि वह अपने इस वक्तव्य द्वारा क्या कहना चाहता है ? (१) क्या वह अपने इस वक्तव्य द्वारा यह कहना चाहता है कि जिस कार्यका जिन हेतुओंसे जिस कालमें होना केवलज्ञानमें क्षलका है वह कार्य उन हेतुओंसे केवल उस कालमें न होकर अन्य कालमें भी हो सकता है ? (२) या क्या वह अपने इस वक्तव्य द्वारा यह कहना चाहता है कि जिस कार्यका जिन हेतुओंसे जिस कालमें होना केवलज्ञानमें क्षलका है वह कार्य उन हेतुओंसे होता तो उसी कालमें है परन्तु उस कार्यका उस कालमें होना मात्र नियतिपर अवलम्बित न होकर नियति सहित सब कारणोंसे होता है ? (३) या क्या वह अपने इस वक्तव्य द्वारा यह कहना चाहता है कि जिस कार्यका जिन हेतुओंसे जिस कालमें होना केवलज्ञानमें क्षलका है उसका हम अल्पज्ञानियोंको पता न होनेके कारण श्रद्धा तो वैसी ही रखनी चाहिए, किन्तु किन हेतुओंसे किस कालमें कौन कार्य होनेवाला है यह भले प्रकार ज्ञात न होनेके कारण अपनी दृष्टिमें काल, नियति और स्वभाव आदिको मुख्य न कर पुरुषार्थकी ओर विशेष ध्यान देना चाहिए ? किन्तु अगर पक्षने इन तीन विकल्पोंमेंसे किसी मुख्यकर अपनी प्रतिशका प्रस्तुत की है इसका उसकी ओरसे कोई सम्यक् स्पष्टीकरण न होनेके कारण यहाँ उन विकल्पोंके आधारसे विचार किया जाता है—

(१) प्रथम विकल्पमें जो यह कहा गया है कि जिस कार्यका जिन हेतुओंसे जिस कालमें होना केवलज्ञानमें क्षलका है वह कार्य उन हेतुओंसे केवल उस कालमें न होकर अन्य कालमें भी हो सकता है ? सो यह कथन केवलज्ञानकी न स्वीकार करनेवाला होनेके कारण स्वयं अपनेमें अप्रमाण है, क्योंकि कोई कार्य केवलज्ञानमें प्रतिनियत कालमें प्रतिनियत हेतुओंसे उत्पन्न होता हुआ क्षलके और श्रुतज्ञानकी अपेक्षा वह उस कालमें न हो यह कैसे हो सकता है ? अर्थात् त्रिकालमें नहीं हो सकता। अतएव प्रथम विकल्प स्वयं अपने में मिथ्या होनेके कारण उसके आधारसे प्रकृतमें किसी कार्यको क्रम-नियत और किसी कार्यको क्रम-अनियत नहीं ठहराया जा सकता।

(२) दूसरे विकल्पमें जो यह कहा गया है कि जिस कार्यका जिन हेतुओंसे जिस कालमें होना केवलज्ञानमें क्षलका है वह कार्य उन हेतुओंसे उस कालमें होता हुआ नियति सहित अपने सब कारणोंसे होता है सो इस विकल्पके स्वीकार करने पर तो यही सिद्ध होता है कि सभी कार्य क्रम-नियत होते हैं। ऐसा एक भी कार्य नहीं हो सकता जो अपने नियत क्रमको छोड़कर उत्पन्न हो जाय। अतएव इस आधारपर एक मात्र यही स्वीकार करना चाहिए कि सब कार्य अपने-अपने कालमें होकर भी अपने अपने प्रतिनियत हेतुओंसे ही

होते हैं। साथ ही उस-उम वालमें उम-उम कारके अपने-अपन प्रतिनिधित्व हेतु ही उपस्थित रहते हैं और उनसे उम उम काममें प्रतिनिधित्व साथ ही होते हैं, अन्य साथ नहीं उत्पन्न होते।

(१) तीसरा विषय दूसरे विषयसे कुछ भिन्न नहीं है। साथ इसमें पुस्कार्थकी सुसंज्ञा नहीं है। तो यह उचित ही है। किन्तु समग्र जिज्ञासकता तात्पर्य भीतरानता है और इसे प्राप्त करनेका साधन है आत्मकार्यमें साधनान् होता। इसीलिए परमात्मनमें स्वभावसंग्रह होकर उसे प्राप्त करनेका अनुष्ठानसे उपदेश दिया गया है।

यहाँ पर कोई प्रश्न करता है कि जब कि आप आत्मस्थ और भवितव्यकी बात करते हो तब उसमें पुस्कार्थकी बात नहीं रहती है ? समाधान यह है कि परमात्मनमें एक साथ अनेक कारणताय्य कृत्यामा है, तो यहाँ मोक्षका उपाय कदा है यहाँ तो सभी कारण मिलते हैं और यहाँ मोक्षका उपाय नहीं कला है यहाँ उसके सभी कारण नहीं मिलते हैं। यहाँ जो कालकर्म और धनिकर्म नहीं है तो जिस समय विनिर्दिष्ट कर्म होगा है यही उसकी आत्मस्थ है और उस साथका होगा ही अनिवार्य है। तथा जो कर्मका उपचारात्मिक है वह पुद्गल कर्मकी अवस्थाविशेष है। उसका आरम्भ कर्त-हता नहीं। तथा पुस्कार्थपूर्वक जो उद्यम किया जाता है तो वह आत्माका कार्य है इसलिए आत्माको पुरपाचपूर्वक उद्यम करनेका उपदेश दिया जाता है।

निवम यह है कि जिस कारणसे कर्मविनिर्दिष्ट नियमसे होती है उस कर्म यदि यह आत्मा उद्यम करता है तो अन्य कारण मिलते ही हैं और कर्मकी सिद्धि भी होती है। तो परमात्मन जो मोक्षका साधन कहा है उसके मोक्षकी प्राप्ति नियमसे होती है इसलिए जो बीच पुरुषार्थपूर्वक जिज्ञासकके उपदेशके अनुसार मोक्षका उपाय करते हैं उनके उसके अनुसार कालकर्म और भवितव्य दोनों हैं। साथ ही यही कर्मका उपचारात्मिक भी है। सभी तो यह बीच ऐसा उपाय करता है। इसलिए जो पुस्कार्थ पूर्वक मोक्षका उपाय करते हैं उन्हें बाह्यात्मन्तर सब कारणोंकी पुष्पत् प्राप्ति होती है ऐसा निश्चय करना ही यही उपदेश है। साथ ही उन्हें मोक्षकी प्राप्ति भी नियमसे होती है।

किन्तु जो बीच पुस्कार्थपूर्वक मोक्षका उपाय नहीं करते हैं उनके उसकी कालकर्म और भवितव्य भी नहीं है। साथ ही उनके कर्मका उपचारात्मिक भी नहीं हुआ है। यही कारण है कि वे मोक्षके उपायमें सफल नहीं हो पाते। इसलिए जो पुस्कार्थपूर्वक मोक्षका उपाय नहीं करते हैं उन्हें मोक्षके कोई कारण नहीं मिलते और मोक्षकी प्राप्ति भी ही होती है।

यहाँ कोई कहता है कि उपदेश तो सब सुनते हैं। जयेंते कोई मोक्षका उपाय कर पाते और कोई नहीं कर पाते तो इसका क्या कारण है ? समाधान यह है कि जो उपदेश सुनकर पुरुषार्थ करते हैं वे तो मोक्षका उपाय कर सकते हैं और जो पुस्कार्थ नहीं करते हैं वे मोक्षका उपाय नहीं कर पाते। उपदेश तो सिध्दामात्र है। फल वैसा पुरुषार्थ करता है वैसा मिलता है।

यहाँ पूरा प्रश्न होता है कि जो इच्छासिद्धि मुक्ति मोक्षके लिए पुद्गलपणा ओह कर उपचारात्मिक करते हैं तो यहाँ पुद्गल तो किया परन्तु कार्य सिद्ध न हुआ इसलिए पुस्कार्थ करना भी फायदा नहीं है ? समाधान यह है कि अन्यथा पुस्कार्थ करनेमें तो इष्ट कर्मकी सिद्धि होता नहीं। उपचारात्मिक व्यवहार साधनमें अनुरागी होकर प्रवर्तनेका फल तो जिज्ञासकमें शुभचिन्तन कहा है और यह बीच इससे मोक्ष बाधता है तो इससे मोक्षकी सिद्धि कैसे हो सकती है। यही अनुष्ठान है।

यदि कोई कहे कि भ्रमका भी तो कारण कर्म ही है, यह बीच पुस्कार्थ कैसे कर सकता है ? समाधान यह है कि कर्मका उपदेशको ग्रहण कर निर्वम करने पर भय दूर हो जाता है। तो यह बीच

ऐसा पुरुषार्थ नहीं करता है, इसलिए भ्रम बना रहता है। निर्णय करनेका पुरुषार्थ करे तो भ्रमका बाह्य कारण जो मोहकर्म है उसका भी उपशमादिक हो जाता है। और तब भ्रम भी दूर हो जाता है। क्योंकि निर्णय करनेवालेके परिणामोमे विशुद्धता होनेसे मोह कर्मका स्थिति अनुभाग स्वयमेव घट जाता है।

यहाँ पुनः प्रश्न होता है कि यह जीव निर्णय करनेमें भी उपयोगको नहीं लगाता है सो उसका कारण भी तो क्या है? समाधान यह है कि एकेन्द्रियादिकके तो विचार करनेकी शक्ति नहीं है, उनके बाह्य कारण तो कर्म हैं। परन्तु इस जीवके तो ज्ञानावरणादिकका क्षयोपशम होनेसे निर्णय करनेकी शक्ति प्रगट हुई है, इसलिए जहाँ उपयोगको लगायगा उसका निर्णय हो सकता है। परन्तु यह अन्यका निर्णय करनेमें उपयोग लगाता है, यहाँ नहीं लगाता है, सो यह तो इसीका दोष है, इसमें कर्मका कुछ प्रयोजन नहीं है।

यहाँ कोई कहता है कि सम्यक्त्व और चारित्र्यका तो घातक मोह है। उमका अभाव हुए बिना मोहका उपाय कैसे बन सकता है? समाधान यह है कि तत्त्वनिर्णय करनेमें उपयोगको नहीं लगाना यह तो इसीका दोष है। यदि पुरुषार्थपूर्वक तत्त्वनिर्णय करनेमें उपयोगको लगाता है तो स्वयमेव मोहका अभाव होनेपर सम्यक्त्वादिरूप मोक्षके उपायका पुरुषार्थ बन जाता है। इसलिए सुस्पष्टरूपमें तो तत्त्वनिर्णय करनेमें उपयोगको लगानेका पुरुषार्थ करना चाहिए। उपदेष्टा भी दिया जाता है सो इसी पुरुषार्थके करानेके लिए दिया जाता है।

—मोक्षमार्गप्रकाशकके आधारे

इस प्रकार प्रकृत प्रश्नपर विचार करनेपर यही ज्ञात होता है कि जिस प्रकार केवलज्ञान उनका ज्ञाना-दृष्टा है उसी प्रकार श्रुतज्ञान भी आगमानुसार उनका ज्ञाता दृष्टा है। वस्तु-स्वभाव और तदनुसार कार्य-कारणपरम्परामे केवलज्ञानके समान श्रुतज्ञानका अन्य प्रयोजन नहीं है। तदवस्थावसे वे दोनों ज्ञाता-दृष्टामात्र हैं। अतएव प्रत्येक काय स्वभाव आदि पाँचके समवायमें होता है ऐसा यहाँ निर्णय करना चाहिए क्योंकि जो प्रत्येक कायमें सम्यक् नियतिको स्वीकार करता है वह पाँचोंको युगपत् स्वीकार करता है। किसी भी कार्यके प्रति इनमेंसे किसी एककी स्वीकृतिमें जहाँ एकान्तका आग्रह है वहाँ इन सबकी स्वीकृतिमें अनेकान्तका प्रकाशपुत्र दृष्टिगात्र होता है। जैनदर्शनके अनुसार कार्य-कारणभावमें अनुपचरित-उपचरितरूपसे ऐसे ही अनेकान्तको ध्यान मिला हुआ है। इस प्रकार एकान्तनियति और सम्यक् नियतिमें क्या अन्तर है इसका सागोपाग विचार किया।

१८ उपादान विचार

हम अनेक स्थानोंपर उपादानका 'अनन्तर पूर्व पर्याययुक्त द्रव्यको उपादान कहते हैं' यह लक्षण लिख आये हैं और अपने इस कथनकी पुष्टिमें अष्टमहत्ती टिप्पण, प्रमेयकमलमार्तण्ड और तत्त्वार्थदलोकवात्तिक आदिके प्रमाण भी उपस्थित कर आये हैं, किन्तु अपर पक्ष समझता है कि हमने इस लक्षणका उपयोग अपने गलत अभिप्रायकी पुष्टिमें किया है। उसने अपने इस अभिप्रायके समर्थनमें स्वामिकांतिकेयानुपेक्षाओं आये हुए उपादानके लक्षणको उद्धृतकर उसका जो अर्थ किया है वह यहाँ दिया जाता है—

पुञ्जपरिणामजुत कारणभावेण वष्टदे दब्ब ।

उत्तरपरिणामजुद त च्चिच कज्ज हवे णियमा ॥ २२२ व २३० ॥

इस्य अर्पणे पूर्व परिणामकी अवस्थामें वारणक्यते रहता है और अब वह उत्तर परिणाममें युक्त हो जाता है तब वह नियममें कार्यरूप ही जाता है ॥ २२१ व २३ ॥

यह अथ पञ्चदश किया गया उक्त पाषाण कथ है । इसका सही अर्थ इस प्रकार है—

अनन्तर पूर्व परिणाममें युक्त इस नियममें वारण क्यते वर्तता है और अनन्तर उत्तर परिणाममें युक्त नहीं इस नियममें कार्य होता है ॥ २२२ व २३ ॥

इसके संस्कृत टीकाकारने भी वही अर्थ दिया है जिसे हमने पूर्वमें दिया है । प्रकृतमें उपरोक्त टीकाका यह अर्थ इस प्रकार है—

इस्य बीजान्वितस्य पूर्वपरिणामयुक्त पूर्वधर्माविवर्धित कारणभावेन उपादानकारत्वेन वसते ।

अब हम इन दोनों अर्थोंमें अन्तर क्या है इसपर उपग्रहम विचार करते हैं—

पाषाणके पूर्वार्धका अन्वय इस प्रकार होता है—युक्तपरिणामयुक्त पूर्व कारणभावेन वसते । इसका अन्वय है—पूर्व परिणाममें युक्तइस कारण वासते वर्तता है ।

हमने पाषाणके पूर्वार्धका यही अर्थ दिया है । मात्र पाषाणके उत्तरार्धमें पठित 'उत्तर' शब्दको ध्यानमें रखकर तथा इसकी अवस्थी पाषाणमें जाये हुए कार्यकारणभावके निकषको भी ध्यानमें रखकर और अन्वय प्रकटित उपादानके लक्षणको भी ध्यानमें रखकर पाषाणके अर्धके प्रारंभमें 'अनन्तर' और बोझा है । यहाँ पाषाण 'युक्तपरिणामयुक्त' एवं 'पूर्व' पदका निरोधक है । केवल इस उपादानवर्धनाको प्राप्त होता है ऐसी निश्चया होनेपर पाषाणमें स्पष्टपक्षमें वक्तव्या या है कि पूर्व (अनन्तर पूर्व) धर्मात्में युक्त इस उपादान वर्धनाको प्राप्त होता है । यह निश्चय उपादानका स्वकथ है ।

किन्तु अथ पञ्चको यह अर्थ इसकिए इस नहीं है क्योंकि उपादानके उक्त प्रकारके अर्थपरक लक्षणको स्वीकार करनेपर उसके सामने उक्त कारणोंकी सम्मिश्रित माननेका प्रसंग उपस्थित होता है, इसकिए उक्त पक्षकी ओरसे इस पाषाणके पूर्वार्धके अर्थको बदलकर उसका इच्छानुसार पूर्वोक्त प्रकारसे कल्पित अर्थ किया गया है । पाषाणके पूर्वार्धका अन्वय वरत है—'युक्तपरिणामयुक्त' । इसका सोचा अर्थ है—'पूर्व परिणाममें युक्त । किन्तु इसके स्थानमें अथ पञ्चने इसका अर्थ किया है—अथ पूर्व परिणामकी अवस्थामें ।

यह है अथ पञ्चकी ओरसे जिसे गये अर्थ परिवर्तनका एक प्रकार । अन्वय भी अथ पञ्चने जो मूल वाचकोके अर्थ बदले हैं वे भी यथास्थान वैधानिकों मिलेंगे ।

स्वामी काटिकेवने उक्त वाक्य की बार निबन्ध की है । प्रथम बार इस वाक्यको निबन्ध करनेके बाद इसका स्पष्टीकरण करते हुए वे लिखते हैं—

कारण-कर्मविधेसा तीक्ष्ण वि काकेषु क्षुति चत्पूर्य ।

एवमेवमिमां च समप्य युक्तुपरमात्मसाक्षिण ॥ २२३ ॥

यसुक्तोंके पूर्व और उत्तर परिणामोंको कैकर तीनों ही कारणोंके प्रत्येक समयमें कारण-कारणमान होता है ॥ २२३ ॥

इस वचनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि अनन्तर पूर्व पक्षमें युक्त इसका नाम ही उपादानकारण है । अथ अथ पञ्चने पूर्व पक्षमें अवस्थामें भी यात्रा इत्यकी उपादान कारण कहा है वचन यह अन्वय दीक नहीं है ।

शंका ५ और उसका समाधान

यद्यपि यहाँ यह कहा जा सकता है कि गाथा २२२ में तो पूर्व पर्याययुक्त द्रव्यको ही उपादानकारण कहा है, इसलिए पूर्व पर्याय' पदसे केवल 'अनन्तर पूर्व पर्यायको' ही ग्रहण नहीं करना चाहिए। अपर पक्षने अपनी प्रतिशंका ३ में इस बातको ध्यानमें रखकर ऐसा निर्देश किया भी है। सो इसका समाधान यह है कि कोई भी द्रव्य एक समयमें एक ही पर्यायसे युक्त होता है, इसलिए कार्य होनेके पूर्व जिस पर्यायसे युक्त द्रव्य उपलब्ध होता है उसी पर्यायसे युक्त द्रव्य वास्तवमें उत्तर पर्याय युक्त द्रव्यका कारण हो सकता है, अन्य नहीं। यद्यपि आगममें स्थूल पर्यायोंकी अपेक्षा भी कारण-कार्यका कथन उपलब्ध होता है पर वह व्यवहार (उपचार) कथन है। निश्चय कथन तो यही है कि अनन्तर पूर्व पर्याययुक्त द्रव्य उपादान कारण है और अनन्तर उत्तर पर्याययुक्त द्रव्य कार्य है। इस प्रकार प्रत्येक समयमें उस उस पर्यायसे युक्त द्रव्य कारण भी है और कार्य भी है। अनन्तर पूर्व पर्यायकी अपेक्षा विचार करने पर कार्य है और अनन्तर उत्तर पर्यायकी अपेक्षा विचार करनेपर कारण है। हमें प्रसन्नता है कि अपर पक्षने उपादानके इस लक्षण-लक्षणको प्रारम्भमें किसी न किसी रूपमें स्वीकार कर लिया है। साथ ही उस पक्षकी ओरसे इस लक्षण-परक गाथाके पूर्वार्धका जो अर्थ किया गया है उस पर भी वह स्थिर न रह सका और उपादानके इस लक्षण परक गाथाके पूर्वार्धका जो अर्थ संस्कृत टीकाकारने तथा हमने किया है उसे भी अपने व्याख्यानके प्रसंगसे स्वीकार कर लिया है।

१९ कार्यका नियामक उपादान कारण होता है

अब उस पक्षको विवाद कहाँ है इस बात पर दृष्टिपात करते हैं। उस पक्षका कहना है कि उपादान कारणसे जो कार्य होता है वह क्या हो इसकी नियामक निमित्तसामग्री है, उपादान कारण नहीं। अपने इस अभिप्रायकी पुष्टिमें उसका कहना है—

‘परन्तु वह एक उत्तर पर्याय किस रूपमें होगी ? इसकी नियामक आगमके अनुसार निमित्त सामग्री है। जैसे चनेको खप्परमें डालकर अग्निके जरिये भूना भी जा सकता है और बटलोईमें उबलते हुए पानीमें डालकर उसी चनेको उसी अग्निके द्वारा पकाया भी जा सकता है। लेकिन आप ऐसा माननेके लिए तैयार नहीं हैं। आपकी मान्यता तो इस विषयमें मात्र इतनी ही है कि पूर्व पर्यायके बाद एक नियत ही उत्तर पर्याय होगी। परन्तु इस पर हमारा कहना यह है कि आपकी मान्यतामें पूर्व पर्यायके बाद एक नियत उत्तर पर्यायके होनेका नियामक बोन होगा ? यदि कहा जाय कि गाथा में भी ‘णियमा’ पद पड़ा हुआ है उससे ही सिद्ध होता है कि पूर्व पर्याय ही उत्तर पर्यायकी नियामक हो जाती है, क्योंकि वह ‘णियमा’ पद उस पूर्व पर्यायके अनन्तर दो आदि पर्यायोंसे एक पर्याय होगी इसका विरोधक ही है तो हमपर भी हमारा कहना यह है कि गाथा में पठित ‘णियमा’ पद किसी एक निश्चित पर्यायकी सूचना देनेके लिए नहीं है। उससे तो केवल इतनी ही बात जानी जा सकती है कि पूर्व पर्याय विशिष्ट द्रव्य कारण कहलाती है और उत्तर पर्याय विशिष्ट वस्तु नियमसे वार्ग कहलाती है, फिर भले ही उत्तर पर्याय किसी रूपमें क्यों न हो। इस तरह पूर्व पर्यायके बाद जो भी उत्तर पर्याय होगी वह नियमसे उस पूर्व पर्यायका कार्य होगी।’

यह अपर पक्षके वक्तव्यका कुछ अंश है। आगे अपने इस वक्तव्यकी पुष्टिमें उसकी ओरसे जो कहा गया है उसका कुछ आवश्यक अंश इस प्रकार है—

‘इस प्रकार यह बात अच्छी तरह स्पष्ट हो जाती है कि कार्यसे अव्यवहित पुनरावर्ती पर्यायमें उपादान कारणभूत वस्तुके विद्यमान रहते हुए भी यदि विविधित वार्गके अनुकूल अन्य वार्गोंकी अविकल्पता

(पूर्वता) विद्यमान नहीं होगी तो उस समय बहूँपर उस उपवासने विचित्र कायकी उत्पत्ति करायी गयी होगी फिर तो जिस क्रमके अनुसार अन्य कारकोंकी पृथक्ता बहूँ विद्यमान होगी उसके अनुसार ही क्रम निम्न होना । यदि आप कहें कि होगा तो बहूँ को केवलज्ञानमें संलग्न होगा । तो इस पर हमारा कहना यह है कि बेचारे भूतजानीको क्या मायूम कि केवलज्ञानीके ज्ञानमें क्या लक्ष्य है । इसलिए जो कुछ होता है उसकी दृष्टिमें कार्य-कारणभावके आधार पर ही होता है कार्यात्मिकके विषयमें इससे अधिक वह ठीक ही तो नहीं सकता है ।

आगे अपने विषयको और भी स्पष्ट करते हुए अगर पक्षमें किता है—

‘इसलिए वह बात तो ठीक है कि पूर्वकी श्लेषक्य पर्याय विधिष्ट बीज अपने अन्वयार्थ उत्तर क्षणमें उत्पन्न होनेवाली अपनी पर्यायका उपवासन कारण है परन्तु भूतजानीकी दृष्टिमें वह निम्न नहीं बन सकता है कि उत्तर क्षणमें उस पूर्वकी श्लेष पर्याय विधिष्ट बीजके श्लेषक्य मानक्य मायाक्य और कोमक्य पर्यायोपेक्षे अनुसार पर्याय ही होना चाहिए क्योंकि वस्तु परिचयनस्वभाववाली होती है अतः श्लेषक्य पर्य पर्याय विधिष्ट उस बीजका उत्तर क्षणमें परिचयन तो अवश्यभावी है परन्तु श्लेषक्य मानक्य मायाक्य और कोमक्य परिचयनोपेक्षे कोनसा परिचयन होना यह बात अन्य अनुसार बाह्य सामग्रीपर ही निर्भर है । जाने बीजकी पूर्व पर्यायमें श्लेषक्यता है वह श्लेषक्यता बीजके अपने स्वतःसिद्ध स्वभावक्यते नहीं है । अपने स्वतःसिद्ध स्वभावक्यते से केवल पर्यायक्यता ही है, क्योंकि बीजका उसका अपना स्वतःसिद्ध स्वभाव केवल परिचयनशीलता ही है शीवादि उस परिचयनशीलता उसका अपना स्वतःसिद्ध स्वभाव नहीं है इसलिए वह मानना पड़ता है कि बीजकी अपनी पर्यायमें जो श्लेषाधिक्यता पाई जाती है वह श्लेषाधिक्यता पौरुषात्मिक श्लेषादि क्रमसे उदयके निमित्तसे ही पाई जाती है ।

ये अगर पक्षकी ओर निमित्तके अनुसार कार्य होता है इस बातको स्पष्ट करनेके अभिप्रासे अपनी प्रतिक्रिया में जो अत्यन्त विचित्र किता गया है उसके कुछ अर्थ हैं । अपने इनके आधारसे विचार करते हैं—

१

इन जलेशोपेक्षे सर्व प्रथम ‘कार्यका नियामक काल’ यह विचारणीय है । अगर पक्षका कहना है कि कार्यकी निबन्धन निमित्त सामग्री होती है उपवासन नहीं । और हमारा कहना है कि कार्यका नियामक होता तो उपवासन कारण ही है । मान प्रत्येक उपवासनसे कार्य होती समय अन्य जो बाह्य सामग्री उसके होनेमें निमित्त होती है उसके इन यह वास्तव है कि इस समय इस उपवासनसे इस सामग्रीको निमित्त कर वह कार्य हुआ है । जैसे—जड़के अकण्डत बटकोईमें अग्नि संयोगको निमित्तकर पक्षमें पर बहुतसे उदय जाती एक जाती है बहुतसे उदय कुछ देरमें पड़ते हैं और कुछ उदय ऐसे भी होते हैं जो पड़ते ही नहीं । साथ ही कुछ उदय ऐसे भी होते हैं जो बटकोईमें जाकर समय जमीन पर बिर जाते हैं । उनमेंसे कुछ उदय तो ऐसे होते हैं जिन्हें उदयकर बटकोईमें जाकर दिया जाता है और कुछ उदय ऐसे भी होते हैं जो जमीन पर ही पड़े रह जाते हैं । ऐसा क्यों होता है ? पक्षानेवाला तो इन सबको पक्षाना चाहता है ; उनमेंसे कोई बिर न जाये और सब एक जाएँ इसके अन्तिम वह पूरा ज्ञान भी रचता है । फिर भी यह विचित्रता होती है । अन्तिम संयोग भी किसी प्रकारका पक्षपात नहीं दिया जाता है । अन्तिम संयोग होनेपर सब उदय नीचे ऊपर होते हुए ऊपर-ऊपर ऊपर-ऊपर चले भी लगते हैं । फिर भी उनके चलेमें विचित्रता पैदा जाती है । तो

शंका ५ और उसका समाधान

क्यों ? इससे स्पष्ट विदित होता है कि बाह्य संयोग लाख हो पर कार्य होता है उपादानके अनुसार ही । अपर पक्ष द्वारा माने हुए श्रुतज्ञानी जीवको आन्तर उपादानशक्तिका भान नहीं, इसलिये वह अपनी मिथ्या कल्पनावश भले ही यह मानता रहे कि कार्यकी नियामक निमित्त सामग्री होती है । किन्तु जैसा कि पूर्वोक्त उदाहरणमें स्पष्ट है, वस्तुतः कार्यका नियामक उपादान कारण ही होता है, निमित्त सामग्री नहीं । व्यवहार नयसे निमित्त सामग्रीको नियामक कहना दूसरी बात है ।

अब प्रकृत विषयकी पुष्टिमें दूसरा उदाहरण लीजिए—कुछ चरम-शरीरी समवसरणमें जाते हैं । वे सब तद्भव मोक्षगामी हैं । उनके लिये समवसरण आदिका योग प्राप्त है और है वे सब बालब्रह्मचारी । समवसरणमें ऐसी कोई प्रतिबन्धक बाह्य सामग्री भी नहीं है जिसके कारण यह कहा जाय कि वे मुनिधर्म स्वीकार करनेमें असमर्थ हैं । ऐसी उत्तम बाह्य अनुकूलना उन्हें मिली हुई है । फिर भी वे सब एक साथ मुनिधर्म स्वीकार नहीं करते । सो क्यों ? ऐसा क्यों होता है कि उनमेंसे कोई सम्यग्दृष्टि वनता है, कोई देशव्रती वनता है और कोई महाव्रती । ऐसा क्यों होता है ? मोक्ष जानेकी योग्यता सबमें है । वे सब तद्भव मोक्षगामी भी हैं । सबको साक्षात् जिनदेवका सानिध्य, उपदेश लाभ आदि अनुकूल सब बाह्य सामग्री भी मिली हुई है, प्रतिकूल सामग्री कुछ भी नहीं है । फिर भी उनमें यह भेद दृष्टिगोचर होता है । सो क्यों ? इससे विदित होता है कि जिसका जिस कालमें जैसा उपादान होता है, कार्य उसीके अनुसार होता है । बाह्य-सामग्री तो उसमें धर्मादि द्रव्योके समान निमित्तमात्र है । यही कारण है कि आचार्य पूज्यपादने अपने इष्टोप-देशमें अन्य सब बाह्य-सामग्रीको गति आदिमें धर्मादि द्रव्योके समान निमित्तमात्र स्वीकार किया है ।

यहाँपर अपर पक्षकी ओरसे यह कहा जाना ठीक नहीं है कि जिसके जैसे कर्मका उदय, उपशम, क्षयोपशम या क्षय होता है, कार्य उसके अनुसार होता है, उपादानके अनुसार नहीं, क्योंकि अपर पक्षके मतानुसार कर्मका उदयादि भी तो जब अपने उपादानपर निर्भर नहीं है । वह भी जब निमित्त सामग्रीके अनुसार होता है तो ऐसी अवस्थामें समवसरणादि बाह्य-सामग्रीके मिलनेपर सबके एकसा कर्मका उदयादि क्यों नहीं हो जाता ? उन जीवोके कर्मके उदयादिमें अन्तर क्यों बना रहता है । क्या इससे यह सिद्ध नहीं होता कि प्रत्येक द्रव्यका प्रत्येक समयमें जो परिणमन होता है वह अपने-अपने उपादानके अनुसार होकर भी स्वयं ही होता है । हाँ, इतना अवश्य ही होता है कि जब प्रत्येक उपादान अपने-अपने कार्यके सम्मुख होता है तब व्यवहारसे उसके अनुकूल बाह्य सामग्री विस्रसा या प्रयोगसे मिलती ही है । इनका ऐसा ही योग है । यही कारण है कि तथ्यका विवेचन करते समय सभी आचार्योंने एक स्वरसे यह स्वीकार किया है कि 'कायमें बाह्य सामग्री तो व्यवहारसे' निमित्तमात्र है' इसी बातको स्पष्ट करते हुए आचार्य विद्यानन्दि तत्त्वार्थश्लोकवातिक अ० ५, सूत्र २० में लिखते हैं—

अत्रोपग्रहवचन सद्देयादिकर्मणां सुखाद्युत्पत्तौ निमित्तमात्रत्वेनानुग्राहकत्वपतिपत्त्यर्थम्, परिणाम-कारण जीव सुखादीना, तस्यैव तथ्यपरिणामात् ।

सातावेदनीय आदि कर्म सुखादिककी उत्पत्तिमें निमित्तमात्र होनेसे अनुग्राहक हैं इस बातका ज्ञान करानेके लिये सूत्रमें उपग्रह वचन दिया है । वास्तवमें सुखादिकरूप परिणामका कारण जीव है, क्योंकि उसीके सुखादिकरूप परिणाम होता है ।

उपादान कारण ही समर्थ कारण है । वह अन्त्य क्षणको प्राप्त होकर सम्पूर्ण इस मज्ञाको प्राप्त होता है इस बातका निर्देश करते हुए तत्त्वार्थश्लोकवातिक पृ० ७० में लिखा है—

विवक्षितस्वकार्यकरणेऽन्त्यक्षणप्राप्तत्वं हि सम्पूर्णम् ।

विद्यमान अवस्था कार्य करनेमें जरूर बाधकी प्राप्त होता है।

इसमें उपराधके वास्तविक स्वरूपपर विरोध प्रकाश डालते हुए बहबूली पृ ११ में लिखते हैं—

उन्मुद्रण्य हि माध्यापराक्रमपरित्यागेन तन्मुत्थापरित्यागेन चापूर्वपराक्रमतया पश्चिममुपक्रमते पटाकारस्तु पूर्वाकारस्तु स्थितिरिति सिद्धं सधया स्वकल्पस्वाध्वकल्पवर्तिन ब्रह्मोपादानत्वाद्योगादपरीत्याक्रम्यपूर्वकल्पवर्तिनत्वा प्रतीयते। इत्यभावाप्रत्यक्षोपलक्षितविषयकमत्वाद्युपादानोपरिब्रह्ममावस्थ। माध्यात्मस्थ-तिमात्राप्रज्ञाये समावृत्ताकारात्मलक्षणार्था लक्ष्यसङ्गतं कल्पप्रत्यासत्त एवज्ञाये पूर्वोत्तरसमबन्धतरङ्गवर्तिन-मोपादानां लक्ष्यसङ्गे दैवप्रत्यासत्तेस्तज्ञाये समावृत्त्यानामोपरस्तज्ञावापत्त। सङ्गन्त्यादिसाधारण्यप्रत्य-प्रत्यासत्तेरपि तत्त्वभावाविषमात्। असाधारण्यप्रत्यासत्तिः पूर्वोत्तरभावाविशेषप्रत्यासत्तिरेव विद्वन्मनु-पादानत्वस्य स्वीकारेण परिणाम्यं प्रति निश्चीयते।

उन्मुद्रण्य पृष्ठके अवपाकारका स्थावर और उन्मुत्त साधाम्यका स्थाव न कर अपन पटाकार करने परिणाम करता हुआ कल्पक्य होता है। इसके पटाकार पृष्ठके आकारसे जिस भी है वह चिह्न होता है। क्योंकि सर्वथा त्यक्त रूप होकर अपूर्व कल्पवर्ति ही उपराध नहीं हो सकता। अर्थात् कि अपने पूर्वकल्पकी ओर विना उपराध नहीं होता क्योंकि वैसी प्रतीति नहीं होती। कारण कि जिसमें इन्द्र और धर्मकी प्रत्यासत्ति है वहीमें उपराध-उपादेय भाव बन सकता है ऐसा नियम है। माध्यात्मस्थिति मानते उपराध-उपादेय भावके स्वीकार करने पर सामान्य आकारवाले समस्त पदार्थोंमें उपराध-उपादेय भावका प्रसंग जाता है। कम प्रत्यासत्ति मानते उपराध-उपादेय भावके स्वीकार करने पर पूर्वोत्तर समन्तर अन्वर्त्त समस्त पदार्थोंमें उपराध-उपादेय भावका प्रसंग जाता है। दैव प्रत्यासत्तिमानते उपराध-उपादेय भावके स्वीकार करनेपर सामान्य दैवभावे समस्त पदार्थोंमें पूर्ण तरहसे उपराध-उपादेय भावकी आपत्ति प्राप्त होती है। एतत् इत्यन्त आधिक्य साधारण इत्य प्रत्यासत्तिके कारण भी उपराध-उपादेय भावका नियम नहीं बन सकता। अतएव असाधारण इत्य प्रत्यासत्ति और पूर्वोत्तरभाव-विशेषरूप भाव प्रत्यासत्ति ही अपने उपादेयत्व परित्यागके प्रति उपराधानवनेका हेतु है ऐसा निश्चय होता है।

यह आगमवचन है। इसमें उपराधका मन्त्रार्थ स्वल्प क्या है इस बातकी चारों ओरसे बह कर कृतव्याप्ता क्या है। इसमें यह स्पष्ट रूपसे स्वीकार किया गया है कि कार्य इत्येके साध विषयी असाधारण इत्यप्रत्यासत्ति और पूर्वोत्तर भावविशेषरूप असाधारण्यप्रत्यासत्ति अप्रकल्प्य होती है बड़ी बड़ कमकम उपराध हो सकता है। बड़ा पर असाधारण इत्यप्रत्यासत्तिके तात्पर्य भीवाचि प्रत्येक इत्येके है। जिस इत्येके को कार्य है वह वहीमें होता है यह उक्त कथनका भाव है। तथा पूर्वोत्तर भावविशेषरूप भावप्रत्यासत्तिके तात्पर्य कार्यके अनन्तर पूर्ववर्ती भावविशेषके है। इत्येके एतत् इत्येके वाचि अन्त सामान्य सन्निधौ भवे ही रहा करे पर मात्र ये सामान्य सन्निधौ उपराध-उपादेय भावके लिए कारण नहीं है। इस प्रकार प्रत्येक उपराध अपने उपादेयता नियमसे विधायक होता है। इस बातकी व्याख्या रखकर स्वाधी समन्तराने आप्तमीमांसा कारिका ४३ में 'मोपादाननिवासी मूल' यह वचन कहा है। इस विषयकी विरोध बालाकरीके चिह्न बहबूली समन्वित बहबूली पृ १८९ १९ का पाठ विशेष करने प्रकल्प है। इस विषयका उप-सहार करते हुए मूलाकर्षक्येन और भाषार्थ विभागनि अपनी बहबूली और बहबूली पृ १२ में लिखते हैं—

कथञ्चिद्विहितविशेषतन्तूनां पटस्वभावप्रतिलम्बोपलम्भात् तदन्यतरविधि-प्रतिषेधनियमनिमित्तात्-
वात् । प्रतीतेरुपलपणेन । न हि तन्तुतद्विशेषयोरन्यतरस्य विधौ निषेधे च नियमनिमित्तमस्ति । न हि
तन्तव एवातानादिविशेषनिरपेक्षा पटस्वभाव प्रतिलम्बमाना समुपलभ्यन्ते, येन तन्तुमात्रस्यैव विधि-
नियमो विशेषप्रतिषेध नियमो वा स्यात् । नापि तन्तुनिरपेक्षो विशेष एव पटस्वभाव स्वीकुर्वन्नुपलभ्यते,
यतो विशेषविधिनियमस्तन्तुप्रतिषेधनियमो वाचतिष्ठेत् । न चोपलब्ध्यनुपलब्धी मुक्त्वान्यन्निमित्तं तद्विधि-
प्रतिषेधयोरनियमोऽस्ति येन तद्व्ययेऽपि तदुभयप्रतीतेरपलाप शोभेत् ।

कथञ्चित् आतान-वितानरूपसे अवस्थित विशेष तन्तुओंमें पटस्वभावकी प्राप्ति उपलब्ध होती है,
क्योंकि तदन्यतर विधिनियम और तदन्यतर प्रतिषेधनियमरूप निमित्तका अभाव है । इसलिए प्रतीतिके अपलाप-
से क्या लाभ । तन्तु और उनके विशेष (पर्याय) इनमेंसे किसी एककी विधि और दूसरेके निषेधमें नियम
निमित्तता नहीं बननी । आतानादि विशेष निरपेक्ष केवल तन्तु ही पटस्वभावको प्राप्त करते हुए नहीं
उपलब्ध होते हैं, जिससे कि एक वस्तुमें तन्तुसामान्यका ही विधिनियम अथवा आतानादि विशेषका प्रतिषेध
नियम बने । इसी प्रकार तन्तु निरपेक्ष आतानादि विशेष ही पटस्वभावको स्वीकार करता हुआ नहीं उपलब्ध
होता है जिससे कि एक वस्तुमें विशेष विधिनियम अथवा तन्तु प्रतिषेध नियम बने । और उपलब्धि तथा
अनुपलब्धि को छोड़कर तन्तु सामान्य और तन्तु विशेषके विधि तथा प्रतिषेधके नियममें अन्य कोई निमित्त नहीं
है, जिससे कि उनके अभावमें भी उन दोनोंकी प्रतीतिका अपलाप शोभाको प्राप्त होवे ।

यह आगम प्रमाण है । इससे यह बात बहुत अच्छी तरह सिद्ध हो जाती है कि प्रत्येक कार्यमें उसका
उपादान कारण ही नियामक होता है, जो निश्चय कथन होनेसे परमार्थरूप है । निमित्त सामग्रियोंको नियामक
मानना व्यवहार कथन है । परन्तु श्रुतज्ञानी जीव अपने अल्पज्ञानके कारण प्रत्येक समयके कार्यका कौन
उपादान और कौन निमित्त है इसका ठीक निर्णय नहीं कर सकते । इसलिए वे प्रायः व्यवहारका अवलम्बन
लेकर प्रवृत्ति करते हैं । विवक्षित कार्यके अनुकूल प्रयोगसे या विस्मया वाह्य सामग्रियोंके मिलने पर भी जो
विवक्षित कार्य नहीं होता और निराश होना पड़ता है, उसका कारण भी यही है, किन्तु आगममें कार्यकारण
भावकी व्यवहार कथनोका उल्लेख होनेके साथ निश्चय कथन और उसके नियम भी दिये गये हैं । इसलिये
उन नियमोंको दृष्टिमें रखकर यथार्थमें प्रत्येक कार्यका-नियामक उपादान कारणको ही समझना चाहिए ।
और इसी कारण बृहद्द्रव्यसंग्रह गाथा २१ में उपादानके समान कार्य होता है इसका निर्देश करते हुए
'उपादानकारणसदृश कार्य भवति' यह वचन कहा गया है । आचार्य जयसेनने समयसार गाथा ३७२ की
टीकामें भी इसी तथ्यको स्पष्ट करनेके अभिप्रायसे यह कथन किया है—

तस्मात्कारणान्मृत्तिकादिसर्वद्रव्याणि कर्तृणि घटादिरूपेण जायमानानि स्वकीयोपादानकारणेन
मृत्तिकादिरूपेण जायन्ते न च कुम्भकारादिवहिरंगनिमित्तरूपेण । कस्मात् इति चेत् ? उपादानकरणसदृश
कार्यं भवतीति यस्मात् ।

किस कारणसे मिट्टी आदि सभी द्रव्य कर्त्ता होकर घटादि रूपसे उत्पन्न होते हुए अपने उपादान
कारण मिट्टी आदि रूपसे उत्पन्न होते हैं, कुम्भार आदि बहिरंग निमित्तरूपसे नहीं, क्योंकि कार्य उपादान
कारणके सदृश होता है ।

अतएव अपर पक्षने जो चने आदि पदार्थोंके उदाहरण देकर यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है कि
कार्योंकी नियामक निमित्त सामग्री होती है । सो पूर्वोक्त प्रमाणोंको ध्यानमें लेकर विचार करने पर विदित
होता है कि वे उदाहरण केवल कल्पनाके आधार पर दिये गये हैं, कार्य-कारणभावके निश्चित नियमोंके आधार

पर नहीं। वस्तुतः उपादान कारणगत बोधता ही प्रत्येक नायकी निबामक है इसी उद्यमको ध्याने रखकर प्रमेयकमकार्थक्य पृ. २१७ में कहा है—

उच्चायि हि कारणं कार्येणानुपक्रियमाणं यावत् प्रतिनिधत्तं कायमुत्पाद्यति तावत्तर्कं कस्मान्भो-
त्पाद्यतीति चोद्ये बोधतेषु वारणम् ।

उद्यमे भी कारण कार्यसे उपक्रियमाण न होता हुआ जैसे प्रतिनिधत्त कार्यको उत्पन्न करता है वैसे वह उद्ये कार्यको क्यों नहीं उत्पन्न करता ऐसा प्रश्न होने पर आचार्य उत्तर देते हुए कहते हैं कि बोधता ही कारण है।

इसी उद्यमको और भी स्पष्ट करते समझने के लिये स्वामिदासकेआनुप्रेषा भाषा ९१७ का यह टीका बचन पर्याप्त हीना—

स काकः संक्रमविशेषेण स्वगुणैः शान्त्वद्वय्ये वरिणमपि यच्च पराङ्मन्युमाद् स्वस्मिन् वरिण्यम
वति नापि हेतुकमत्वेनान्तराङ्ग्यमन्वगुणैः सह परिणामवति । किं तर्हि ? विविचवसिजामिकानां द्रव्याणां
परिणमवस्व स्वयंकृतासीनमित्तिर्भवति । यथा कम्पद्रव्यं तथा सर्वद्रव्यमपि ।—स्वा का य ना
२१ टीका

यह काक संक्रम विविधे अपने गुणोंके द्वारा अन्य द्रव्यमें परिणमित नहीं होता और न पराङ्मने
गुणोंकी अपनेमें परिणामता है। तथा हेतुकता हीकर अन्य द्रव्यको अन्य गुणोंके साथ नहीं वरिणमता है।
तो क्या है ? विविच प्रकारसे परिणमवस्थाके द्रव्योंके वरिणमनका स्वयं उपासीन निमित्त है। जिसप्रकार
काक द्रव्य है वसी प्रकार सभी द्रव्य हैं।

इस अन्तेधर्मे 'यथा कम्पद्रव्यं तथा सर्वद्रव्यमपि' यह वचन विशेष करते ध्यान देने योग्य है।
इससे यह बात जल्दी उत्पत्ते समझने या जाती है कि निमित्तपक्षकी अपेक्षा सभी द्रव्योंकी स्थिति काक द्रव्यके
जमान है। कोई भी द्रव्य किसी अन्य द्रव्यके कार्यमें व्याप्त नहीं होता। निमित्त कारणके जो उपासीन
निमित्त और प्रेरक निमित्त ऐसे मेक लिये गये हैं उन दोनोंका कारण अन्य है जिसका निर्देश हम पहले
उदाहरण देकर कर जाते हैं। अतएव निष्कर्षकर्ममें यही समझना चाहिए कि वास्तवमें प्रत्येक कार्यकी
निबामक निमित्त सामग्री न होकर उद्ये-उद्ये कार्यका उपादान कारण ही होता है, किन्तु जिस प्रकार प्रत्येक
कार्यके साथ प्रत्येक उपादान कारणकी लान्तर्भावित उपलब्ध होती है वसी प्रकार प्रत्येक कार्यकी उद्ये-उद्ये
कार्यसम्बन्धी निमित्त सामग्रीके साथ बाह्य व्याप्ति भी गयी जाती है। इसलिये निबामकसे उपादान
कारण कार्यका निबामक है और असङ्भूत व्यवहारमन्त्रसे निमित्त सामग्री कार्यकी निबामक
है ऐसा सिद्धान्त स्थिर होता है।

२० परिणामन क्रिया और परिणाम दो नहीं

जानी प्रतिबंधमें अगर हमने एक यह बात भी लिखी है कि 'बीबना उपादा जगता स्वतःसिद्ध
स्वभाव वैचल परिणमनधीलता ही है जोबाधिरूप परिणमनधीलता इनका जगता स्वतःसिद्ध स्वभाव नहीं
है, इसलिए यह मानना पड़ता है कि बीबनी अपनी बर्तमान में जो बीबाधिरूपता गयी जाती है वह जोबाधि
कताता पौनपिक नर्तके उद्यमके निमित्तसे ही पायी जाती है। तो सर्वप्रथम तो प्रश्नमें यह देना है कि
इसीपर उपादानमप बीबना बहुत अपर पक्षमें विभा है या सामान्य बीबना। सामान्य बीबना प्रश्न ही
प्रश्नमें हो नहीं उठता क्योंकि अनन्तरपूर्व वह उद्ये पर्याप्त गुण द्रव्य ही कार्यरतों माया बना है, केवल

सामान्य द्रव्य नहीं। अतएव जब वह अशुद्ध पर्यायिका उपादान होता है तब वह परके लक्ष्यसे अपनेमें अशुद्ध कार्यको ही जन्म देता है और जब वह शुद्ध पर्यायिका उपादान होता है तब वह स्वके लक्ष्यसे स्वभाव (शुद्ध) पर्यायिको ही जन्म देता है। जीव द्रव्यका ऐसा ही स्वभाव है। प्रत्येक द्रव्यका केवल परिणमनशीलता स्वभाव स्वतः सिद्ध स्वभाव न होकर जिस समय जिस द्रव्यमें जो कार्य उत्पन्न होता है उसे उत्पन्न करना यह उसका स्वतः सिद्ध स्वभाव है। एक सत्ता और एकाग्रवृत्ति होनेसे परिणमनशीलता परिणामसे भिन्न नहीं है। यदि परिणमनशीलता मात्र जीव द्रव्यका स्वतः सिद्ध स्वभाव माना जाता है और क्रोधादिरूपता परकृत मानी जाती है तो अरिहन्तो और सिद्धोंमें भी केवलज्ञानादि और सुखादिरूपता परकृत ही माननी पड़ेगी, क्योंकि अपर पक्षके मतानुसार केवल परिणमनशीलता ही उसका स्वतः सिद्ध स्वभाव है। जिस समय जो परिणाम उत्पन्न होता है उसे उत्पन्न करना तो उसका स्वतः सिद्ध स्वभाव है नहीं। ऐसी अवस्थामें क्रोधादिरूपतके समान केवलज्ञानादि और सुखादिरूपता भी परकृत ही ठहरेंगे। किन्तु ऐसा है नहीं, क्योंकि परिणामी, परिणाम और परिणाम क्रिया ये तीनों वस्तुरूपसे एक ही हैं, तीन नहीं। और एक द्रव्य अपने किलेकी तोड़कर पर द्रव्यके किलेका भेदनकर प्रवेश कर सकता नहीं, अतः निश्चयसे जीव द्रव्य स्वयं परकी अपेक्षा किये बिना अपने क्रोधादिरूप परिणामको उत्पन्न करता है ऐसा यहाँ समझना चाहिए। आचार्य कुन्दकुन्दने इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर यह वचन कहा है—

जीवस्स दु कम्मेषं य सह परिणामा हु होंति रागादि ।

एव जीवो कम्म च दो वि रागादिमावण्णा ॥१३७॥

एकस्स दु परिणामो जायदि जीवस्स रागमादीहि ।

ता कम्मोदयहेदूहि विणा जीवस्स परिणामो ॥१३८॥

जो कर्मके साथ जीवके रागादिरूप परिणाम होते हैं तो इस प्रकार जीव और कर्म दोनों रागादि भावको प्राप्त हुए। और यदि अकेले जीवके रागादि परिणाम होते हैं तो कर्मोदयरूप हेतुओंके बिना ही वह रागादि जीवका परिणाम है ॥१३७-१३८॥

इसमें स्पष्ट है कि कर्मोदय आदिको रागादिकी उत्पत्तिमें असद्भूत व्यवहारनयकी अपेक्षा निमित्तरूपमें तो स्वीकार किये गये हैं, किन्तु वे रागादि परिणाम जीवके होनेसे कर्मोदयादिरूप बाह्य हेतुओंके बिना ही जीवके होते हैं। उपादान बनकर स्वयं जीव उन्हें उत्पन्न करता है। केवल परिणमनशीलता ही जीवका स्वतः सिद्ध स्वभाव नहीं है, किन्तु परके लक्ष्यसे रागादिकी उत्पन्न करना यह भी उसका स्वतः सिद्ध स्वभाव है। जब शुद्ध या अशुद्ध जिस प्रकारका यह जीव अपनेको अनुभवता है तब उस प्रकारकी शुद्ध या अशुद्ध पर्यायिको वह जन्म देता है यह उक्त कथनका तात्पर्य है। यदि अपनेकी शुद्ध अनुभवता है तो शुद्ध पर्यायिकी उत्पत्तिमें कर्मोदयादि निमित्त न होकर केवल कालादि द्रव्य निमित्त होने है और जब परके लक्ष्यमें अपनेको रागादिरूप अनुभवता है तब रागादिकी उत्पत्तिमें कर्मोदयादि निमित्त होते हैं यह यहाँ निष्कर्ष जानना चाहिए। ऐसी ही प्रत्येक कार्यकी उत्पत्तिमें उपादानके साथ बाह्य मामग्रीकी निमित्त होकर व्याप्ति है। कार्यकारणकी परम्परामें अन्य जितने प्रकारके विचार हैं वे सब कल्पनामात्र हैं।

२१ 'णियमा' पदकी सार्थकता

पूर्वोक्त उल्लेखोंमेंसे स्वा० गा० अनु० की 'पुण्यपरिणामजुच' इत्यादि गायामें पठित 'णियमा' पदके मध्यममें यह विचार करना है कि वह पद उक्त गायामें क्या निबद्ध किया गया है? ऊपर पढ़ने पर

पक्षी केवल कार्यके साथ योजना करके यह अर्थ किया है कि पूर्वपर्वान् विविष्ट इत्य कारण कहायी है और उत्तर पर्वान् विविष्ट वस्तु नियमसे कार्य कहायी है । जो इस सम्बन्धमें इतना ही संकेत करना पर्वान् है कि पूर्व पर्वान् पुनः इत्य कारण तो कहलाने परन्तु यह अपनेसे आयमान कथन निगमक न हो ऐसे केन बुद्धिमान् स्वीकार करेगा । अर्थात् ऐसी अटपटी बातको कोई भी बुद्धिमान् स्वीकार नहीं कर सकता । उपादान कारणका लक्षण सभी कास्त्रकारोंने स्वीकार किया है और इसीके आधारसे उल्लेखे आयमान कार्यको व्यवस्था भी की है । यह उपादान कारणका उपचरित लक्षण न होकर निरवयव (पर्वान्) लक्षण है । जिसको पुष्टिमें हम प्रकरण १६ कार्यका निगमक उपादान कारण होता है इस शीर्षकके अन्तर्गत अनेक ज्ञानम प्रमाण दे जाते हैं, किन्तु अगर एक उल्लेखे कार्यका निगमक न मानकर उल्लेखे उपचरित कारण ठहराया जायता है । अनुपचरित उपादान कारणका लक्षण क्या है इसे यह आगमसे बतला देता तो अति उत्तम होता । हम तो अभी एक उपलब्ध समस्त आयमान काकोटन करके यही जान सके हैं कि आयमान जिसका जो व्यवस्था किया गया है वह व्यवस्था अतिव्यक्ति और अव्यक्त दोनोंसे रहित ही किया गया है । यही कारण है कि स्वामी शारिङ्गने उपादान कारण और कार्यके व्यवस्थामें इसी हीन दोषोंका परिहार करनेके लिये उपादान-कारण और कार्यके व्यवस्थापर एक पात्रके अन्तर्में 'निष्कर्ष' पक्षकी योजना की है जिसके पुष्टि करती प्रमाणकी दावा २२१ से अनेक प्रकार हो जाती है । २२१ संख्याक पात्रका सम्बन्ध हम पूर्वमें ही कर जाते हैं । ये दोनों वाक्याँ परस्परमें एक दूसरेकी पूरक हैं । अतएव एक पात्रके अन्तर्में पठित 'निष्कर्ष' पक्षका अर्थ यह करना ही उचित है कि 'पूर्व पर्वान् पुनः इत्य नियमसे उपादान कारण है और उत्तर पर्वान् पुनः बह्वी इत्य नियमसे कार्य है । इतना अवश्य है कि हीनो बाल सम्बन्धी सभी उपादानों और उनसे होनेवाले सभी कार्योंमें उक्त लक्षणकी प्रत्येक सम्यक् व्यवस्था बनती बालके कारण सामान्य करते हैं उपादान कारण और उपादेय रूप कार्यके लक्षण कहे जाते हैं । किन्तु विविष्ट उपादान और उल्लेखे आयमान विविष्ट कार्यके लक्षणोंकी अपेक्षा यदि विचार किया जायता है तो वहाँ पर विविष्ट पक्षकी योजना करके विविष्ट उपादान और उल्लेखे आयमान विविष्ट कार्यकी अपेक्षा यह कहा जायता कि विविष्ट पर्वान् पुनः इत्य विविष्ट कार्यका उपादान कारण है और उल्लेखे आयमान उत्तर पर्वान् पुनः इत्य उल्लेखे विविष्ट कार्य है । इसी प्रकार वहाँ पर प्रत्येक पक्षकी अपेक्षा कार्य कारणभावका विचार करना हो वहाँ पर 'इत्य' पक्षके अन्तर्में 'पुनः' पक्षकी योजना कर केनी चाहिए । इस प्रकार इतने विवेचनसे यह बख्शी तरह सिद्ध हो जाता है कि विविष्ट उपादानसे अन्य कोई कार्य उत्पन्न होकर विविष्ट कार्य ही उत्पन्न होता है ।

२१ निमित्तविचार

पूर्वार्थ अनेकोंके आधारसे एक यह बात भी विचारणीय है कि प्रत्येक सम्यक् अन्तर पूर्व पर्वान् पुनः इत्य उपादानके अपने कार्यके सम्बन्ध होने पर उक्तकी निमित्तमूल बाह्य सामग्री अविकलरूपसे बाई जाती है या नहीं ? अगर पक्षका बहना है कि कार्यके अव्यवस्थित पूर्वलक्षणकी पर्वान्से उपादान कारणमूल वस्तुके विद्यमान रहते हुए भी यदि विविष्ट कार्यके अनुपलब्ध अन्य कारणोंकी अविकलता (पर्वान्) विद्यमान नहीं होती तो उक्त समय वहाँ पर उक्त उपादानसे विविष्ट कार्यकी उत्पत्ति नबानि नहीं होती । तो अगर पक्षका यह अवयव स्वयं अपनेमें आपक है, नबोधि विद्यता प्राणीके अन्तर्में होती है । यदि वह किसी दूसरे कार्यके उपादानसे अपने विविष्ट कार्यकी विधि नरणा चाहे और बाह्य सामग्रीके आधारपर यह कहे कि 'वहाँ बाह्य सामग्रीकी कमी है, इसलिये विविष्ट कार्य नहीं हुआ' उचित नहीं है । क्योंकि विव कार्यका यह

उपादान है उससे जायमान कार्यके अनुकूल ही बाह्य सामग्रीकी अविकलता वहाँ पर रहेगी। विवक्षित कार्यके अनुकूल न तो वह उपादान ही है और न ही वहाँ पर बाह्य सामग्रीकी अविकलता भी है। उपादान किसी दूसरे कायका हो और उससे अपनी इच्छानुसार किसी दूसरे कार्यकी उत्पत्ति हो जाय यह त्रिकालमें सम्भव नहीं है। बाह्य-आभ्यन्तर उपाधिकी समग्रता कार्यके अनुकूल ही होती है, विवक्षाके अनुकूल नहीं।

अपर पक्षका यह कहना कि 'कार्य-कारणका विचार वस्तु व्यवस्थाके आधारपर होना चाहिए, बीचमें केवलज्ञानको लाकर खड़ा न किया जाय।' हम इस बातको हृदयसे स्वीकार करते हैं, इसलिए हमने अपने पिछले उत्तरोंमें आगममें स्वीकृत उपादान कारणके सुनिश्चित लक्षणको ध्यानमें रखकर इसका विशेष विचार किया है। किन्तु मालूम पड़ता है कि अपर पक्ष अपने उक्त कथनपर टिका रहनेके लिये राजी नहीं है, इसलिए ही वह कार्य-कारणका विचार केवलज्ञान और तदनुसारी आगम तथा श्रद्धाको तिलाजलि देकर श्रुतज्ञानके आधारसे करनेके लिये प्रस्तुत हुआ है और मजा यह कि यह श्रुतज्ञान कौन-सा? आगमानुसारी नहीं, किन्तु पाँच इन्द्रियो और मनसे जैसा समझमें आया तदनुसारी। उसकी पुष्टिमें उसने जो आगम उपस्थित किया है वह अपने चित्तको बहुलानामात्र है। प्रकृतमें अपर पक्षसे हम निवेदन करना चाहते हैं कि वेवारे श्रुतज्ञानीको केवलज्ञानीके ज्ञानमें जो कुछ झलका है उसकी खबर हो या न हो, इससे क्या? तदनुसारी ऐसा आगम तो उस (श्रुतज्ञानी) के सामने उपस्थित है ही जिसमें कार्य-कारणभावके निश्चित नियमोंका उल्लेख है, इसलिये उस आधारसे तो श्रुतज्ञानी यह निर्णय कर सकता है कि जिस समय जिस कायका जो उपादान होगा उस समय उससे वही कार्य होगा, अन्य नहीं। साथ ही उस उपादानके अपने अनुरूप कार्यकी जन्म देनेके सन्मुख होनेपर कार्यके अनुकूल बाह्य-सामग्री भी अवश्य रहेगी। श्रुतज्ञानीका कार्य आगमानुसारी-कार्य-कारणभावके नियमोंके अनुसार उसका निर्णय करना है, न कि अपने अभिप्रायको पुष्टिके लिए कार्य-कारणभावके निश्चित नियमोंमें अर्थ विपर्यय कर अपने अभिप्रायको सिद्ध करना। आशा है अपर पक्षका इस तथ्यपूर्ण वक्तव्यकी ओर विशेष ध्यान जायगा।

२३ उपादान कारण ही कार्यका नियामक है

पूर्वोक्त उल्लेखोंके आधारसे एक यह बात भी विचारणीय है कि यदि क्रोध पर्याययुक्त कोई जीव अनन्तर उत्तर समयमें क्रोधादि चारोंमेंसे किसी एकको उत्पन्न करता है तो उसका वह उपादान अनन्तर उत्तर समयमें जिस एकको उत्पन्न करता है उसके अनुकूल होता है या बाह्य-सामग्रीके बलपर चारोंमेंसे किसीको भी उत्पन्न करे इस रूपमें होता है, क्योंकि अपर पक्ष इस सम्बन्धमें ऐसा मानकर चल रहा है कि उपादान तो चारोंका होता है, परन्तु बाह्य सामग्रीके अनुसार किसी एककी उत्पत्ति होती है। यह अपर पक्षके कथनका सार है। समाधान यह है कि बात ऐसी नहीं है जैसी कि अपर पक्ष समझ रहा है। किन्तु अनन्तर उत्तर समयमें क्रोधादि चारोंमेंसे जो पर्याय उत्पन्न होगी, उपादान उसीके अनुकूल होगा तथा कर्म और नोकर्म रूप निमित्त भी उसीके अनुकूल होंगे। कारण कि कर्मशास्त्रके नियमानुसार क्रोधादि चारों द्रव्यकर्मोंकी सत्ता होनेपर भी एक समयमें एकके उदयका विधान ईसी आधारपर किया गया है कि जिस कपायका उपादान अपने विवक्षित कार्यके सन्मुख होता है, उदय भी उसी कपाय द्रव्यकर्मका होता है। ऐसा ही दोनोंका योग है। अनन्तर पूर्व पर्याययुक्त द्रव्य उपादान कारण होता है इस लक्षणको तो अपर पक्षने स्वीकार किया ही है। और इस बातके स्वीकार कर लेनेपर यह भी निश्चित हो जाता है

सात्पर्य है। इस विवेचन द्वारा वे यह सूचित कर रहे हैं कि ज्ञायकस्वरूप आत्माको लक्ष्य कर जो विकल्प होता है वह सविकल्प-निश्चयनय है और पर अर्थात् ऐन्द्रियिक सुख-दुख आदिमें निमित्त होनेवाली बाह्य सामग्रीको लक्ष्यकर 'यह सुख देनेवाली सामग्री है, यह दुख देनेवाली सामग्री है' आदिरूप जो विकल्प होता है वह व्यवहारनय है। तो ऐसा अध्यवसानरूप व्यवहारनय निश्चयनयका अवलम्बन लेकर त्यागने योग्य है, क्योंकि ऐसे विकल्पके छूटने पर बाह्य सामग्री नियमसे छूट जाती है। सो क्यों? जब कि अपर पक्षके कथनानुसार परिणमनशीलतामात्र उपादानका कार्य है। किसरूप परिणमन हो यह उसका कार्य न होकर बाह्य सामग्रीके आधीन है तो फिर उस बाह्य सामग्रीमें 'यह सामग्री सुखकर है और यह सामग्री दुखकर है' आदिरूप अध्यवमानको छोड़नेका उपदेश तोथंकरो, गणधरो और आचार्योंने क्यों दिया? और ऐसे अव्यवसान विकल्पको मिथ्या क्यों बतलाया। यदि श्रुतज्ञानी जीव यह जानता है कि 'मेरा सुख-दुख आदि ससाररूप कार्य और सम्प्रवृत्तादिरूप मोक्षकार्य कर्म और नोकर्मके आधीन है, इसका कर्ता मैं स्वयं नहीं। मैं उपादान कारण इसलिए कहलाता हूँ कि वे मुझमें मात्र होते हैं। होगा वही, जैसा कर्मोंका उदयादि और बाह्य सामग्री मिलेगी। यदि ससार कार्यका मैं कर्ता होता तो मैं उसे टालनेके उपक्रममें लगता। पर मैं क्या कर सकता हूँ, कर्म और नोकर्म तो इसे मुझमें किये ही जा रहे हैं। क्योंकि एक कालमें कार्य होनेके अनुरूप मुझमें अनेक शक्तियाँ हैं, उनमेंसे कौन शक्ति कार्यरूप परिणमे यह तो बाह्य सामग्रीके आधीन है। इसलिए बाह्य सामग्री ही मुझमें यथार्थ कर्ता है, मैं तो वास्तविक कर्ता हूँ नहीं।' तो अपर पक्षके कथनानुसार उसका ऐसा जानना यथार्थ ही ठहरता है। तब तो आचार्य कुन्दकुन्दने समयसार गाथा २४७ आदिमें तथा आचार्य अमृतचन्द्रने पूर्वोक्त कलशमें या तत्सम अन्य कलशों व टीकामें उस श्रुतज्ञानीके ऐसे विचारोंको अध्यवसान कह कर जो मिथ्या ठहराया है वह सब कथन अयुक्त ही ठहरता है। फिर तो अपर पक्षके मन्तव्यानुसार यही कहना और मानना युक्त होगा कि जीवमें राग-द्वेष, सुख-दुख, तारक-तिर्यञ्च आदि रूप ससार कार्य तथा सम्यक्त्व, केवलज्ञान आदिरूप मुक्तिकार्य जो भी होता है वह सब कर्मों और बाह्य सामग्रीके अनुसार ही होता है। जीव तो जैसे स्वतन्त्र रूपसे राग-द्वेष आदिरूप ससार कार्यको नहीं कर सकता वैसे ही वह सम्यक्त्वादिरूप मुक्तिकार्यको भी नहीं कर सकता, क्योंकि उसका स्वतः सिद्ध स्वभाव तो मात्र परिणमनक्रिया ही है। वह परिणमनक्रिया किसरूप हो यह सब तो कर्मों और बाह्य सामग्रीके आधीन है। उसे उत्पन्न करना उसका स्वभाव नहीं।

संभव है कि अपर पक्ष यहाँ पर यह तर्क उपस्थित करे कि स्वभावदशामें जैसे परिणमनशीलता जीवका स्वभाव है उसी प्रकार सम्यक्त्वादिको उत्पन्न करना भी उसका स्वभाव है। किन्तु विभाव दशामें मात्र परिणमनशीलता ही उसका स्वभाव है, उसमें राग द्वेषादिको उत्पन्न करना उसका स्वभाव नहीं। ये तो निमित्तके बलसे उत्पन्न होते हैं। तो उसपर हमारा कहना यह है कि जिस प्रकार अपर पक्षके मतसे जीवकी विभाव दशामें राग-द्वेषादि निमित्तके बलसे उत्पन्न होते हैं उसी प्रकार अपर पक्षको यह भी स्वीकार कर लेना चाहिए कि उसकी विभाव दशामें परिणमन क्रिया भी निमित्तोंके बलसे उत्पन्न होती है। वह जीव का अपना कार्य नहीं, क्योंकि परिणमन क्रिया राग द्वेषादिरूप परिणामसे अभिन्न होनेके कारण यदि राग-द्वेषादिरूप परिणामका वास्तविक कर्ता अन्य द्रव्यको माना जाता है तो उससे अभिन्न परिणामक्रियाका कर्ता भी दूसरा द्रव्य ही ठहरेगा। और ऐसी अवस्थामें विभावदशामें जीवद्रव्य स्वयं कूटस्थ हो जायगा और अतमें उसका अभाव ही मानना पड़ेगा।

यदि अपर पक्षको 'विभावदशामें जीव द्रव्य स्वयं कूटस्थ है' ऐसा मानना इष्ट न हो तो उसे आगमके

अनुसार अष्टाकरवसे यही स्वीकार कर लेना चाहिए कि जिस प्रकार स्वभावबलमें परिणाम और परिणमनक्रिया दोनों अभिन्न होनेसे उनका वास्तविक कर्ता स्वयं जीव है उस प्रकार विभावबलमें भी वे दोनों अभिन्न होनेके कारण उनका भी वास्तविक कर्ता स्वयं जीव ही है वृत्त पचास नवौं । यही कारण है कि आचार्य शुक्लशुक्ल और आचार्य अमृतचन्द्रने समयसार भाषा ८४ और उसकी टीकामें अठमा बनेक प्रकारके पुद्गल कर्मको करता है और उसे भीयया है इति कोर्षोका अनाधिकृत औक्तिक व्यवहार बलभाकर पावा ८२ और उसकी टीका द्वारा उक्त प्रकारके व्यवहारको दोषमुक्त घोषित किया है । उक्त दोनों आचार्य समयसार भाषा १ १ और उसकी टीकामें यह व्यवहार दोषमुक्त होनेसे उपचरित क्यो है इसका स्पष्टीकरण करते हुए लिखते हैं—

जीवेहि कये छह राप्न कय ति अणद कोणी ।

व्यवहारण छह कय जानावरणादि जीवेण ॥१ १॥

जिस प्रकार योद्धाकोके द्वारा कुछ किये जाने पर राजाने युद्ध किया ऐसा लोक (व्यवहारसे) कहते हैं उसी प्रकार जीवने ज्ञानावरणादि कर्मको किया ऐसा व्यवहारसे कहा जाता है ॥१०१॥

यह व्यवहार वास्तविक न होकर उपचरित ही है इसका स्पष्टीकरण हम टीका बचनसे हो जाता है—

यथा बुद्धपरिणामेन स्वयं परिणमयाने जीवेः कृते पुनरे बुद्धपरिणामेन स्वयमपरिणममानस्य राज्ञो राज्ञा किं कृतं बुद्धमित्युपचारी न परमाद्यः । यथा ज्ञानावरणादिकर्मपरिणामेन पुद्गलवृत्त्यप कृते ज्ञानावरणादिकर्मणि ज्ञानावरणादिकर्मपरिणामेन स्वयमपरिणममानस्याप्ययः किङ्कारमना कृतं ज्ञानावरणादि कर्मोत्पत्त्यतः न परमाद्यः ॥१ १॥

जैसे बुद्ध परिणामकपसे स्वयं परिणमते हुए योद्धाकोके द्वारा कुछ किये जाने पर बुद्ध परिणामसे स्वयं नहीं परिणमनेवाले राजामें राजाने कुछ किया यह उपचार होता है जो परमार्थभूत नहीं है । जैसे ही ज्ञानावरणादि कर्मपरिणामकपसे स्वयं परिणमते हुए पुद्गल वृत्त्यके द्वारा ज्ञानावरणादि कर्म किये जानेपर ज्ञानावरणादि कर्मपरिणामकपसे स्वयं नहीं परिणमते हुए आत्मानें आत्माने ज्ञानावरणादि कर्म किये यह उपचार होता है जो परमार्थभूत नहीं है ॥१ १॥

इस प्रकार उक्त बलैकसे नहीं यह बात स्पष्टकपसे विदित हो जाती है कि जिस इन्द्रमें जो परिणम होता है उसे वह इन्द्र स्वयं स्वतंत्रकपसे कर्ता बनकर (स्वतन्त्र कर्ता ११२/१२५ दीनेन्द्रमहाशक्ति पृ ११) करता है । परिणामक्रिया जिस परिणामकप होती है उस परिणामको कोई वृत्त पचास करी और परिणामक्रियाका कर्ता वह स्वयं बने ऐसा न तो है ही और न ही उक्त पक्षेकसे ज्ञात होता है ।

दीनेन्द्रमहाशक्तिके उक्त गुणकी टीका करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

स्वतंत्र आत्मप्रधान । किंवासिद्धी स्वतन्त्रो योऽवस्तुत् कारकं कर्तृत्वमं भवति ।

स्वतन्त्र आत्मप्रधान । क्रियाशील शिष्टिमें जो अर्थ स्वतन्त्र है वह कारण कर्तृत्वमं होता है ।

दीनेन्द्रमहाशक्तिके इस कस्मैक्यो भी यही ज्ञात होता है कि प्रत्येक इन्द्र परिणमेय होकर ही प्रत्येक समयमें अपना कार्य करता है ।

इतना बचन यह पंक्त नौ आ लगतो है कि जहाँ दो प्रकारके होते हैं—एक निरवयु जहाँ और दूसरा अवयव जहाँ । निरवयु कर्ता तो स्वयं वह इन्द्र होता है जिसमें कार्य होता है और व्यवहार कर्ता

दूसरा द्रव्य होता है। इन दोनोंकी सम्मिलित क्रियाद्वारा ही प्रत्येक कार्यकी उत्पत्ति होती है, इसलिए जिस प्रकार निश्चय कर्ता यद्यपि कर्ता होता है उसी प्रकार व्यवहार कर्ताको कारयिताके रूपमें यथार्थ कर्ता ही मानना चाहिए। एकको परमार्थभूत माना जाय और दूसरेको अपरमार्थभूत माना जाय यह कथन युक्तियुक्त नहीं है। आचार्य कुन्दकुन्दके समझ भी यह प्रश्न उपस्थित था। वे इस प्रश्नका समाधान करते हुए स्वयं क्या लिखते हैं यह उन्हींके शब्दोंमें पढ़िये—

उपपादेदि करेदि य वधदि परिणामएदि गिह्मदि य ।

आदा पुगलद्वन्व चवहारणयस्स वत्तन्व ॥१०७॥

आत्मा पुद्गल द्रव्यको उत्पन्न करता है, करता है, बाँधता है, परिणमाता है और ग्रहण करता है यह व्यवहारनयका वक्ष्य है ॥१०७॥

इसकी टीका करते हुए आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

अथ खल्व्वात्मा न गृह्णाति न परिणमयति नोत्पादयति न करोति न वध्नाति व्याप्यव्यापकभावाभावात् प्राप्य विकार्यं निर्वर्त्यं च पुद्गलद्रव्यात्मकं कर्म । यत्तु व्याप्यव्यापकभावाभावेऽपि प्राप्य विकार्यं निर्वर्त्यं च पुद्गलद्रव्यात्मकं कर्म गृह्णाति परिणमयत्युत्पादयति करोति वध्नाति वात्मेति विकल्प स क्लिषोपचार ॥१०७॥

जैसे यह आत्मा प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्य पुद्गल द्रव्यस्वरूप कर्मको नियमसे न ग्रहण करता है, न परिणमाता है, न उत्पन्न करता है, न करता है और न बाँधता है, क्योंकि उन दोनोंमें व्याप्य-व्यापकभावका अभाव है। तो भी व्याप्य-व्यापकभावका अभाव होनेपर भी जो यह विकल्प होता है कि आत्मा प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्य पुद्गल द्रव्यात्मक कर्मको ग्रहण करता है, परिणमाता है, उत्पन्न करता है, करता है और बाँधता है वह नियमसे उपचार है ॥१०७॥

यह आगमवचन है। इससे यह स्पष्टरूपसे ज्ञात होता है कि श्रुतज्ञानी जीवको भी यह विकल्प होता है कि कर्मने जीवमें राग-द्वेषादि कार्य किया वह (विकल्प) मात्र उपचाररूप ही है। इसका तात्पर्य यह है कि जीवके राग-द्वेषकी उत्पत्तिमें कर्म और नोकर्म व्यवहारसे निमित्तमात्र हैं, इसलिए निमित्त हुए पर द्रव्यको देखकर यह विकल्प होता है और उस विकल्पके अनुसार कहनेमें भी ऐसा ही आना है कि कर्म जीवको ससारी बनाता है, सुख देता है, दुःख देता है आदि। किन्तु यह सब कथनमात्र है। आगममें एक द्रव्य दूसरे द्रव्यका कार्य करता है इत्यादि रूपसे जितना भी कथन उपलब्ध होता है वह सब व्यवहारनयकी मुख्यतासे ही किया गया है, इसलिए उसे परमार्थभूत न मानकर यह समझना ही परमार्थभूत है कि प्रत्येक द्रव्यमें त्रैकालिक जितने भी परिणाम कार्य होते हैं उन सबका प्रत्येक द्रव्य स्वयं कर्ता है और वे सब कार्य प्रत्येक द्रव्यके कर्म हैं। 'सिद्धी दुःख दीक्षय अण्णा' (समयसार गाथा १११)—दूसरे प्रकारसे कर्ता-कर्मकी सिद्धि नहीं दिखलाई देती। अतएव उपादान कर्ता यथार्थ कर्ता है और निमित्त कर्ता उपचरित कर्ता है यह तथ्य फलित होता है।

इसी बातको स्पष्ट करते हुए प्रवचनसार गाथा २१ की टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

तथात्मा चात्मपरिणामकर्तृत्वाद् द्रव्यकर्मकर्ताप्युपचारात् ।

तथा आत्मा अपने परिणामका कर्ता होनेसे द्रव्यकर्मका कर्ता उपचारसे है।

निष्कर्ष रूपमें उक्त पुरे विवेचनका प्रकृतमें स्तार यह समझना चाहिये कि परिचाम और परिवर्तन क्रिया परिचामोत्ते जमिल होनेके कारण विवक्षित उपादान ही विवक्षित परिचामका यथार्थ कर्ता होता है । अतएव प्रकृतमें यह मानना सुविचरित नहीं है कि उपादान अनेक योग्यताओवाला होता है । इसलिये उपादानमें विद्यमान जिस योग्यताके अनुकूल निमित्त सामग्री मिलती है कार्य नहीं होता है । किन्तु इसके स्थानमें यही मानना उचित है कि विवक्षित यथार्थ-सहितमुक्त प्रत्यक्षित उपादान होकर विवक्षित कार्यको उत्पन्न करती है और उसमें व्यवहार समये निमित्त होनेवाली बाह्य सामग्री भी तबनुकूल रहती है । कारण जातिके मेरके समान चक्रितमेर भी होना चाहिए उभी कार्यमेर बन सकता है इस तथ्यको स्पष्ट करते हुए प्रमेयजनकमार्तण्ड पृ १ में कहा है—

यथा च कारणक्रांतिमेवमन्तरेण कार्यमेवौ नौत्पद्यते तथा तच्छक्तिमेवमन्तरेण ।

जिस प्रकार कारणक्रांतिके मेरके बिना कार्यमेर नहीं बनता वही प्रकार कार्यजन होनेवाली सक्ति-मेरके बिना कार्यमेर नहीं बनता ।

इससे स्पष्ट बात होता है कि प्रत्येक इष्टमें प्रति समय भी कार्यमेर वृत्तिधोकर होता है उसका मुख्य कारण उपादानमेर ही है । औत्पत्तनमें कारकसाधनकी या इन्द्रियवृत्ति आदिनो या तत्त्विकवृत्तिनो प्रमाण न मान कर भी ज्ञानको प्रमाण माना है वो उक्तका कारण भी नहीं है । इसी बातको स्पष्ट करते हुए प्रमेयजनकमार्तण्ड पृ ११ में कहा है—

अस्याः स्वायप्रवृत्तशक्तिप्रवृत्तिसामानेन्द्रियव्यवस्थायाः" अक्षमिन्नाने कारकान्तरमस्मिन्नावेति अन्वोत्पद्यते उत्पत्तात्मकम् ।

स्वार्थप्रवृत्त शक्तिप्रवृत्त सामानेन्द्रियव्यवस्था जिस भीमताके अक्षमिन्नाने कारकान्तरके तत्त्वित्व होने पर भी वो नहीं उत्पन्न होता है वह उत्पत्तात्मक मानना चाहिए ।

जिस प्रकार औत्पत्तनमें कारकसाधन आदिको उपचारते प्रमाण मान कर भी वस्तुवत्त्वमें प्रमाण ज्ञानको ही स्वीकार किया है वही प्रकार प्रकृतमें मानना चाहिए ।

इसलिये प्रकृतमें निष्कर्षरूपमें यही समझना चाहिए कि—

अथा कुलपि सहार्थं तत्त्वं गता सौम्यता सहारैरि ।

गोचरित कममभार्य अन्वोत्पत्तावगाहमवगाहा ॥१२॥—पंचसिद्धयम् ।

आत्मा अपने नाव (उपाधि नाव) को करता है तब वही उद्यमेवाके पुरुष अपने भावोत्ते, बीजमें अद्वैत अन्वोत्पत्ते प्रसिद्ध हुए वस्तुवत्त्वको प्राप्त होते है ॥१२॥

इस प्रकार इस विवचनके अरु विस्तृत स्पष्ट हो जाता है कि उपादान कारण ही वास्तविक अपने कार्यका निपातक है बाह्य सामग्री नहीं ।

२४ दो भागमें प्रमाणोंका यथार्थ तात्पर्य

अब हमने इसी प्रसंगमें दो अलगप्रमाण उद्धृत किये हैं । अथवा प्रमाण स्वाधिरानि केमनुजेवाकी २२१ वीं भाषायां संशुद्ध टीकाका वाक्यात्ता है और इनका प्रमाण अष्टपद्वरी पृ १५ में आता हुआ अष्टपदीका वाक्यात्ता है : किन्तु इन दोनों प्रमाणोंके अन्तर पक्षके अविशयकी वृत्ति होने नहीं होती वह वाद यही विचारणीय है, जिसका हमने विचार किया जाता है—

[illegible]

अष्टादशोक्ति एव उन्मेषमे दर्शनीयं जायते यता मन्त्रा हे कि जिन प्रकार मोमासादर्शन शब्दको सर्वथा नित्य माना है उस प्रकार जैनदर्शन द्वितीय भी पदार्थको मन्त्रा नित्य स्वीकार नहीं किया है। वही इस बातका भी गवाह मन्त्रा है कि पदार्थका सर्वथा नित्य या सर्वथा अनित्य स्वीकार करनेपर भी क्रमसे जो व्यापक अप्रतिपादा विशेष आता है, नित्यनित्य स्वीकार करनेपर नहीं।

(२) मोमासादर्शन जैनको मन्त्रा मन्त्रात्मक मानता है किन्तु जैनदर्शन द्वितीय पदार्थको सर्वथा सत्त्वस्वप्न न मानकर तत्रित्तरात्रात्मक स्वीकार करता है। इसी तथ्यासे स्पष्ट करते हुए भट्टाकलकदेव अष्टादशो (अष्टमस्क ५० १८०) में लिखते हैं—

मन्त्राभाविर्भा स्यादादौ विधि प्रतिषेधाभ्या मन्त्रात्तु मन्त्रात्मकमर्थक्रियाकारि, कथंचिन्मन्त्र एव मन्त्राभाविर्भाति स्वमायाविदायोगपत्ते, सुवर्णस्यैव केयूरादिगमस्थान ।

मन्त्राभावि विधिन्त्रा स्यादादौ विधि-प्रतिषेध उभयस्य वस्तु मन्त्रात्मकता हेतु अर्थक्रियाकारि है, क्योंकि सामग्री प्राप्त कथनित्तरात्रात्मक मन्त्रात्मक के स्वभावके समान स्वभावातिशय (पर्याय) को उत्पत्ति होती है।

(३) मोमासादर्शन शब्दको सर्वथा नित्य और व्यापक मान कर भी उमकी अभिव्यक्ति तात्वादि सहकारी सामग्रीसे स्वीकार करता है। जब कि जैनदर्शन प्रत्येक कार्यको उत्पत्ति अपने उपादानसे ही स्वीकार करता है, क्योंकि जैनदर्शन उपादान कारणसे कार्यको सर्वथा भिन्न न मानकर उपादान-उपादेयकी एक सत्ता स्वीकार करता है। इस तथ्यका स्पष्टीकरण आप्तमोमासा कारिका ७१ और ७२ तथा उनकी अष्टसहस्री टीका में विद्यमान है।

इस प्रकार मोमासादर्शनमें स्वीकृत शब्दकी क्या व्यवस्था है और जैनदर्शनमें स्वीकृत प्रत्येक पदार्थकी क्या व्यवस्था है इसका यह अतिमक्षिप्त स्पष्टीकरण है। इसे दृष्टिपथमें लेनेपर यह ज्ञात होनेमें देर नहीं लगती कि भट्टाकलकदेवने मोमासादर्शनमें स्वीकृत शब्दकी उक्त प्रकारकी असामर्थ्यका उद्भावन कर और उस असामर्थ्यका सहकारी कारणों द्वारा खण्डन स्वीकार न करने पर मोमासादर्शनके ऊपर सहकारी कारणोंकी अकिञ्चित्करता दोषका आपादन क्यों किया है? क्या जिन प्रकार मोमासादर्शनने शब्दकी सर्वथा नित्यतामें बाधा न आते हुए केवल सहकारी कारणोंसे ध्वनिकी अभिव्यक्ति स्वीकार की है उस प्रकार क्या जैनदर्शन उपादान कारणको सर्वथा नित्य मानता है, जिससे कि उसमें कार्यकी असामर्थ्यको स्वीकार करके सहकारी कारणोंके व्यापार द्वारा उस (असामर्थ्य) का खण्डन स्वीकार किया जाय। स्पष्ट है कि मोमासा दर्शनमें स्वीकृत शब्दके स्वरूपको ध्यानमें रखकर भट्टाकलकदेवने उमके सामने आपत्ति उपस्थित करते हुए उक्त प्रकारके दोषका आपादन किया है जो जैनदर्शनमें स्वीकृत कार्यकारणपरंपरापर अनुमात्र भी लागू नहीं होता, क्योंकि जैनदर्शनके अनुसार प्रत्येक उपादान ऐसी सामर्थ्यवाला स्वीकार किया गया है जिसे वह उत्पन्न करता है और माय ही जैनदर्शन प्रत्येक द्रव्यको ध्रुवस्वभाव मानकर भी परिणमनशील स्वीकार करता है, अतएव इस दर्शनके अनुसार उपादानमें जब कि कार्यकी असामर्थ्य नहीं स्वीकार की गई है ऐसी व्यवस्थामें सहकारी कारणों द्वारा उस (असामर्थ्य) के खण्डनका प्रश्न ही उपस्थित नहीं होता। अतः भट्टाकलकदेवके द्वारा अष्टशतीमें कहे गये उक्त वचनको ध्यानमें रखकर अपर पक्षद्वारा यह फलित किया जाना उचित नहीं है कि—

‘इस विवेचनसे यह बात भी अत्यन्त स्पष्ट हो जाती है कि सभी कार्य स्वकालके प्राप्त होने पर ही

होते हैं इस माय्यताके बाजार पर आप जो निमित्तको अधिकार मान लेता चाहते हैं वह अच्युत है ।

किन्तु इसके स्थानमें अपर पक्षको पूर्वोक्त प्रमाणोंको ध्यानमें रखकर वही स्वीकार कर लेता चाहिए कि 'स्वयं प्रत्येक अपाधान विवक्षित अन्तिसम्पन्न और परिणामस्वाधी होनेके कारण अपने वक्षते अपने-अपने कार्यों व्यवहारमयसे बाह्य सामग्रीको निमित्तकर विवक्षित कामको सम्पन्न होता है ।

इसी प्रकार अपर पक्षने स्वामिकारिक्वामुपेक्षा याथा २१९ और उसकी संस्कृत टीकाको प्रमाण रूपमें उपस्थितकर अपने प्रतिशंकात्मक वक्तव्योंके वक्षपर जो यह निष्कर्ष निकालनेका प्रयत्न किया है कि 'प्रत्येक अपाधान अनेक योग्यतासम्पन्न होता है, अतः कालादि बाह्य सामग्री जब वही निम्नी है उसके आधारसे उनमेंसे कोई एक योग्यता कार्यरूपसे परिचयमान करती है । उसी अपर पक्षका ऐसा कथन करना भी आत्मव्यमन्य नहीं है क्योंकि वेदा कि हम पूर्वमें बाह्यवहमी पृ १५ का अन्वेषण उपस्थित कर बाये हैं वक्षते यह स्पष्ट विवक्षित होता है कि वेदा कार्य होता है अथवा परिणामवर्धित अन्वेषणाधी प्रतिविधि अथ सामग्री ही व्यवहार मयसे बाह्य सामग्रीको निमित्तकर कार्यरूपसे परिचयमान करती है । बाधार्थ विवक्षित-मन्त्रिने इस वचनमें यह बात स्पष्टरूपसे स्वीकार की है कि प्रत्येक अपाधान प्रतिविधि अन्वेषणाधी सम्पन्न होता है और चाय ही अथवा परिचयमान स्वभाववाला भी होता है, इसीलिए ही वह अपने-अपने कार्य कार्यों अपने-अपने कार्यको सम्पन्न होता है । माकूम पड़ता है कि अपर पक्षने स्वामिकारिक्वामुपेक्षाके समस्त कथनपर ध्यान नहीं दिया है । तभी वह पक्ष प्रत्येक अपाधानको कार्यकारणरूप अनेक अन्तिसम्पन्न मानकर वक्षते बाह्य सामग्रीके वक्षपर किसी एक कार्यकी उत्पत्ति माननेका दाह्य कर रहा है । किन्तु आत्मका यह अतिग्राम नहीं है । इसकी पुष्टि तटवर्षरूपेणमातृक पृ १५१ के उही वचनसे ही जाती है जिसका अन्वेषण अपर पक्षने अपनी प्रतिशंकामें किया है । उसमें कहा है—

अन्वेषणोऽपराधोरेकव्यवस्थासमस्तोपादानोपादानस्य अन्वेषणम् ।

अन्वेषण होनेवाली दो पर्यायों (पूर्वोक्त पर्यायों) में एक अन्वेषणी उत्पादित होनेसे (अर्थात् एक अन्वेषका अन्वय होनेसे) अपाधान उत्पादकमान स्वीकार किया गया है ।

इसमें अन्तरपूर्व और अन्तर उत्तर ही पर्यायोंमें एक अन्वेषका अन्वय होनेसे अपाधान-उपादानमान स्पष्ट अन्वेषमें स्वीकार किया गया है । इससे स्पष्ट विवक्षित होता है कि अपाधान वहीकी संज्ञा है जिस रूप नाम होता है । माकूम पड़ता है कि अपर पक्षको वक्ष अन्वेषणमें अन्वेषप्रत्यासत्ते परको देखकर यह भ्रम हो गया है कि अन्वेषप्रत्यासत्तिका नाम अपाधान है और इस भ्रमके कारण ही वक्षते यह वक्षता कर की है कि 'अपाधान अनेक योग्यतावाला होता है, इसीलिए बाह्य सामग्रीके अनुधार ही वक्षमें कार्य होता है । हमें जाना है कि वह अपनी इस माय्यताको वक्षकर आत्मके अनुधार इस तथ्यको स्वीकार कर लेता कि 'वेदा कार्य होता है आत्ममें वही कर्तृ योग्यतावाला ही अपाधान स्वीकार किया गया है । तभी तो बाधार्थ अन्वेषणमें प्रतीयकमातृक अन्वेषण को पृ ७ पृ २१७ में यह वचन कहा है—

उत्पत्ति निःकारणं कार्येऽनुपस्थितमात्रं आद्य प्रतिनिधत्तं कार्यमुत्पादयति वाचक्यं कस्मान्नोत्पादयतीति चोक्त योग्यतैव सारकम् ।

कार्य कारणका ही उपकार करता नहीं फिर भी वह वेदा प्रतिनियत कार्यकी उत्पत्ति करता है वेदा तब कार्यको क्यों उत्पन्न नहीं करता ऐसा प्रश्न होनेपर उत्तर देते हुए बाधार्थ कहते हैं कि योग्यता ही कारण है ।

यह आगम वचना है। यह अन्यत्रे कार्यम व्यवहारमे निमित्त होनेवाली याह्य मामग्री तथा उपादान काय्य देनाप लागू होना है। जंगे—अपर पक्ष उपादान वारणको अनेक योग्यतावाला मानता है वैसे ही उसे व्यवहारमे निमित्त होनेवाली बाह्य-मामग्रीको भी अनेक योग्यतावाला स्वीकार करना पड़ेगा और ऐसी अवस्थामे उमके नामने 'नित्य योग्यतामग्न्यन् उपादान कार्यको जम देना है और व्यवहारमे तदनुकूल योग्यतामग्न्यन् बाह्य-मामग्री उममे निमित्त होती है।' हमे स्वीकार किये बिना चारा नही रहता। अपर पक्षने चानू प्रतिशक्तिकामे कालप्रत्यागमतिके रूपमे पाए मामग्रीको वाग्यता स्वीकार की है सो वह कालप्रत्यागमति क्या वस्तु है हमनी ओर यदि उसका ध्यात जाय तो उसका नामने हमे स्वीकार किये बिना अन्य गति नही होगी नि प्रत्येक उपादानका जो जाने ताग्यका काल है उस कालमे यह सामग्री जो उममे निमित्त व्यवहारको प्राप्त होती है निगममे उपस्थित रहती है। आचार्य अमृतचन्द्रदेवने प्रवचनसार गा० ११३ की टीकामे इसी तथ्यको ध्यानमें रखकर यह वचन कहा है—

पर्याया हि पर्यायभूताया आत्मव्यतिरिक्तव्यक्ते काल एव सत्त्वात्ततोऽन्यकालेषु भवन्त्यसन्त एव ।

पर्याये पर्यायभूत स्वव्यतिरेक व्यक्तिके कालमें ही सत् (विद्यमान) होनेसे उससे अन्य कालोंमें असत् (अविद्यमान) ही है।

इसी तथ्यका समर्थन करते हुए पञ्चास्तिकाय गाथा २१ की टीकामे वे कहते हैं—

यदा तु द्रव्यगुणत्वेन पर्यायमुद्भूत्येन त्रिष्यते तदा प्रादुर्भवति विनश्यति, सत्पर्यायजातमति-
बाहितस्वकालमुच्छिन्नति, असदुपस्थितस्वकालमुत्पादयति चेति ।

किन्तु जत्र द्रव्यकी गीणता और पर्यायकी मुख्यतासे जीव विवक्षित होता है तब वह उपजता है और विनशुता है, जिसका स्वकाल धीत गया है ऐसे सत् (विद्यमान) पर्यायसमूहकी नष्ट करता है और जिसका स्वकाल उपस्थित हुआ है ऐसे असत् (अविद्यमान) पर्यायसमूहकी उत्पन्न करता है।

पञ्चास्तिकायका यह वचन केवल जीव द्रव्यकी कुछ पर्यायोंके लिए नहीं आया है। किन्तु यावद् द्रव्यभावी सभी पर्यायोंके लिए आया है। इससे स्पष्ट विदित होता है कि एक जीव द्रव्य ही नहीं, किन्तु सभी द्रव्योंकी सभी पर्यायोंका उत्पाद अपने-अपने कालमे ही होता है। आगममें सर्वत्र कार्यमात्रके प्रति जो काललक्षिका विशेषरूपमे उल्लेख दृष्टिगोचर होता है सो उसका कारण यही है। इसके लिए देखो स्वामि-
कार्तिकेयानुप्रेक्षा गाथा १८८, २१६ और २४४ तथा अन्य आगम साहित्य। सब कार्य स्वकालमें होते हैं इसका क्या तात्पर्य है इसे स्पष्ट करते हुए आचार्य विद्यानन्दि तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ० ६० में लिखते हैं—

न हि स्वाभाविकं नि श्रेयसम्, तत्त्वज्ञानादिकतदुपायानर्थकत्वापत्ते । नापि स्वकाले स्वयमुत्पत्तिं तस्य युक्ता, तत एव । केचित् सख्यातेन कालेन सेत्स्यन्ति भव्या, केचिदसख्यातेन, केचिदनन्तेन । केचिदनन्तानन्तेनापि न सेत्स्यन्तीत्यागमाद्विश्रेयसस्य स्वकाले स्वयमुत्पत्तिरिति चेत् ? न, आगमस्यैव-
परत्वाभावात् । सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यमात्मीभावे सति सख्यातादिना कालेन सेत्स्यन्तीत्येवमर्थतया तस्य निश्चितत्वात् । दर्शनमोहोपशमादिजन्यत्वाच्च न दर्शन स्वकालेनैव जन्यते यत स्वाभाविक स्यात् ।

नि श्रेयस स्वाभाविक नहीं है, क्योंकि ऐसी अवस्थामें इसके उपायभूत तत्त्वज्ञानादिके अनर्थकपनेका प्रसंग आता है। स्वकालमें स्वय उत्पत्ति भी उसकी योग्य नहीं है, उसी कारणसे।

धका—कोई भव्य जीव संख्यात कालद्वारा, कोई असख्यात कालद्वारा और कोई अनन्त कालद्वारा मोक्ष

कार्यमें। किन्तु कोई भीक बनानाबना काष्ठद्वारा भी मोठा नहीं आयेने ऐसा मान्य होनेसे विविध होता है कि बिन्धेयवर्गी स्वयंसेवकमें स्वयं उत्पत्ति होती है ?

उपादान—वहीं नयोकि आनन्दता यह भावय नहीं है। कारण कि सम्प्रदाय-ज्ञान-वारिषकी स्वरूपकर्म होनेपर संस्कारादि काकके द्वारा मोक्ष आयेने इस कार्यमें यह मान्य निश्चित है। सर्वनोके उपसर्गविकल्प होनेसे सम्प्रदाय-ज्ञान स्वभावान्तर्य नहीं है जिससे कि यह स्वाभाविक होने।

यह आनन्दवचन है। तत्त्वार्थवार्तिक अ १ सु ३ में भी इसी रूपमें उक्त उपादान स्वीकार्य उपादान होता है। सो इस सब प्रमाणसे यही बात होता है कि प्रत्येक कार्य स्वभावमें होकर भी कारणावस्थीके आनन्दमान होता है। इसकिए सभी कार्योंकी प्रतिनिधित्व वाक्यमें प्रतिनिधित्व सामग्रीसे उत्पत्ति मान्य ही बोध्य है। स्पष्ट है कि अपर पक्षमें स्वाधिकातिशेवानुपेक्षा गाथा २१२ में पठित 'आत्मासर्वीहि संसृता' वचन कार्य को अनेक बोध्यताकीबाका एक उपादान किया है यह ठीक नहीं है। उन गाथामें 'आत्मा' पर अनुपपन्न है और 'वि' सब आत्मावस्थितवाले होते हैं। इतना ही कहा गया है। उसमें उपादानकी तो कहीं जरूरत भी नहीं की गई है। संसृता टीकाकारने भी इसकी जरूरत नहीं की है। उसमें तो सामान्यतन्त्रसे इतना ही कहा गया है कि 'आत्मविकल्पसे मुक्त और आत्मा वस्तुविषये संयुक्त पदार्थ स्वयं परिचय करके हुए किसीके द्वारा रोके नहीं जा सकते। फिर वहीं मालूम कि अपर पक्षमें 'उपादान' अनेक वस्तुवाला होता है' यह सब उसमेंसे कैसे उचित कर किया। इसका हमें ही क्या सबीको मान्य होना। अतएव अक्षरमें ऐसा ही उपादान चाहिए कि प्रत्येक समर्थमें प्रत्येक उपादान अपने प्रतिनिधित्व कार्यको उत्पन्न करता है और बाह्य सामग्री उसमें व्यवहार हेतु होती है। स्वामी कार्तिकेयकी उक्त गाथाका एक भाग नहीं उत्पन्न है, उक्त नहीं। उक्त गाथाकी संसृता टीकामें अन्तर्भावस्थितसे मुक्त और ही उत्पन्नको प्राप्त करते हैं या अन्तर्भावस्थितसे मुक्त वाचक ही औरत बनता है इत्यादि कथन भी इसी तन्त्रको सिद्ध करकेके किए किया गया है कि जिस काकमें जिस प्रकारका कथ होता है उसका उपादान-कारण उक्त प्रकारकी वस्तुसे मुक्त होकर उक्त काकमें उक्त प्रकारके कार्यको करता है। बाह्य सामग्रीके बलसे कार्य होता है इस प्रकारका कथन तो मूल गाथामें किया ही नहीं है, संसृता टीकामें भी इस आनन्दवचन उपादान नहीं होता।

२५. अन्तर्गत पूर्वोक्त दो पर्यायोंमें ही हेतु-प्रत्ययमात्र होता है

अपर पक्षमें अन्तर्गत पूर्व पर्यायमुक्त श्रवणको उपादान कारण स्वीकार करके भी अपनी इस मान्यताकी पुष्टिके लिए कि 'यदि विवक्षित कार्यकी प्रतिपत्त्यक सामग्री हो या कारणान्तरोंकी विकल्पा हो तो उसके विवक्षित कार्य में होकर अन्य वह कार्य होना जिसके कारणोंकी नहीं उपपत्ता रहेगी' यह किसकर प्रत्येक उपादानकी अनेक प्रतिपत्त्या स्वीकार कर किया है और इस प्रकार अन्तर्गत पूर्व पर्यायमें उपादान-कारण के लिए कर बाध प्रत्ययप्रत्यासत्तिमें उपादान कारणता स्वीकार करनी है। किन्तु प्रत्येक कार्यमें प्रत्यय-प्रत्यासत्ति है इसका निर्णय कैसे हो इसके लिए अतने बाह्य सामग्रीकी कथप्रत्यासत्तिको स्वीकार कर दिया है। बाह्य सामग्रीके बाध कार्यकी कथप्रत्यासत्ति है इसका निर्णय कैसे हो इसके लिए 'जिसके बाध को कार्य होता है वह उक्त कारण है, इसे कथप्रत्यासत्तिका विनाशक मान किया है। इस प्रकार अपर पक्षके पूरे कथन पर वृत्तिगत करकेके विधि तो नहीं होता है कि प्रत्ययमें अपने-अपने कार्यको करनेकी वस्तुवां उपादान विवक्षित है किन्तु अब भी कार्यके अनुपपन्न बाह्य सामग्री विकल्पी है उन वह कार्य होता है। अपर

पक्षने अपनी प्रकृत प्रतिशक्तियों अपने अभिप्रायको पृष्टिमें जो पाँच तर्कणाएँ प्रस्तुत की हैं उनका भी यही अभिप्राय है। प्रत्येक द्रव्यमें अतीत, वर्तमान और भविष्यरूप जितने भी कार्य हुए, होते हैं और होंगे वे सब शक्तियाँ सदा विद्यमान हैं इस तथ्यको तो अपर पक्ष अस्वीकार कर नहीं सकता, क्योंकि प्रत्येक द्रव्य त्रैकालिक पर्यायोका समुच्चय है इसे आगम ही स्वीकार करता है। आप्तमीमांसामें कहा भी है—

नयोपनयैकान्ताना त्रिकालाना समुच्चय ।
अविभ्राद्भावसम्बन्धो द्रव्यमेकमनेकधा ॥१०७॥

नय और उपनयोंके विषयभूत त्रैकालिक पर्यायोके अपृथक् भावलक्षण सम्बन्धरूप समुदायका नाम द्रव्य है, जो एक और अनेक प्रकारका है ॥१०७॥

इससे स्पष्ट है कि प्रत्येक द्रव्यमें त्रैकालिक पर्यायों शक्तिरूपमें सदा विद्यमान रहती हैं। अतएव जब कि अपर पक्ष कार्यके अनन्तर पूर्व पर्यायको उपादान कारणरूपसे स्वीकार नहीं करता, ऐसी अवस्थामें सूक्ष्मरूपसे प्रत्येक द्रव्य अनन्तर पूर्व पर्यायकी अवस्थामें आने पर ही उपादान कारण होता है ऐसा लिखना तो उसका वहानामात्र है। फिर तो उसे यही स्वीकार करना चाहिए कि वास्तवमें द्रव्य सदा उपादान कारण है। किन्तु जब जिस कार्यके अनुकूल बाह्य सामग्री अविकलरूपसे मिलती है तब उसके अनुरूप कार्य होता है। चाहे विवक्षित कार्य हो या अविवक्षित कार्य ही क्यों न हो, होगा वह बाह्य सामग्रीके आधार पर ही। इस प्रकार अपर पक्षके पूरे कथनका आलोडन करनेपर एकमात्र यही तथ्य फलित होता है कि प्रत्येक द्रव्यका जो भी कार्य होता है वह बाह्य सामग्रीके द्वारा ही होता है। प्रत्येक द्रव्यमें अपने सब कार्योंकी योग्यता है इतना ही मात्र उपादानकारणका अर्थ है।

किन्तु यह सब कथन कैसे असंगत है, आगे इस बातका विचार करते हैं—

(१) प्रकृत विषयको समझनेके लिए सब प्रथम तो यह देखना है कि केवल द्रव्यप्रत्यासत्तिमें ही उपादान कारणता है या उसके साथ पर्यायप्रत्यासत्तिका होना आवश्यक है। अनन्तर पूर्वोत्तर पर्यायोंमें ही हेतु-फलभाव देखा जाता है, व्यवहित पूर्वोत्तर पर्यायोंमें नहीं इस तथ्यका निर्देश करते हुए श्री लघु अनन्त-वीर्य प्रमेयरत्नमाला अ० ३ सू० ५७ में लिखते हैं—

अनन्तरयोरेव पूर्वोत्तरक्षणयोर्हेतु-फलभावस्य दृष्टत्वात्, व्यवहितयोस्तदव्यवहारात् ।

इस उल्लेखमें अव्यवहित पूर्वोत्तर दो पर्यायोंमें उपादान-उपादेयभाव स्वीकार किया गया है। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए आचार्य विद्यानन्दि अष्टसहस्री पृ० १०१ में लिखते हैं—

तत्र ऋजुसूत्रनयार्पणात्तावदुपादेयक्षण एवोपादानस्य प्रध्वस ।

वहाँ ऋजुसूत्रनयकी मुख्यतासे तो उपादेयरूप पर्याय ही उपादानका प्रध्वस है।

इस प्रकार हम कथनसे भी यही प्रमाणित होता है कि अव्यवहित पूर्व पर्याय उपादान है और अव्यवहित उत्तर पर्याय उपादेय है।

यह हम मानते हैं कि आगममें द्रव्यप्रत्यासत्तिका भी उपादान कारणरूपसे निर्देश किया गया है सो उसका तात्पर्य यह है कि ये अव्यवहित पूर्वोत्तर पर्याय एक ही द्रव्यकी होनी चाहिए, तभी उनमें उपादान-उपादेयभाव बन सकता है। इस प्रकार आगमके बलसे यह सिद्ध हुआ कि असाधारण द्रव्यप्रत्यासत्ति और अव्यवहित पूर्व पर्यायप्रत्यासत्ति ये दोनों मिल कर ही उपादानकारण कहलाते हैं। अतएव अपर पक्षने जो केवल द्रव्यप्रत्यासत्तिको उपादान कारण स्वीकार किया है वह ठीक नहीं है।

(२) अरर पछने तरबाबइयोकराधिक पू १५१ के—

पदवन्तरं हि बद्धवर्षं भवति तत्तत्त्व सहकारिकात्ममितरत्तत्त्वमिति प्रतीत्यम् ।

सम्भवत इह बचनको रेतकर यह मत बताया है कि सहायकी सामग्री ही कामकी नियामक होती है । किन्तु जब बाह्य और आन्तरिक उपाधिकी सम्पत्ता प्रत्येक कार्यमें इष्टमे है । ऐसी अवस्थामें केवल व्यवहार हेतुके एक पर कायका उसे नियामक मानना उचित नहीं है । वस्तुतः कार्यका नियामक उपादानकारण ही होता है क्योंकि उसका परिचय ही उपादेय है । इन बातकी स्पष्ट कटौत हुए अर्थनही पृ ११ में किया है—

ब्रह्मारे पृष्ठ पञ्चात्मकामस्तदुपादानमितरदुपादेवमिति केर ? तर्हि आगामादे अरवात्मनि पृष्ठ अर्थवर्तिनि सति प्रथमस्य कार्यात्मन एककनकामात्रसेप्राप्तुपादेवमादीक्यम् ।

बिचकै होने पर ही बिचक्य आत्मकाय होता है वह उपादान है और इतना उपादेय है । यदि इसे स्वीकार करते हो तो पूर्व अर्थवर्ती कारणस्वरूप आद्यकारके होने पर अर्थस्वरूपप्रत्यक्षता स्वरूपका बनना है इसलिए उनमें उपादान उपादेयभाव रहे ।

आत्ममें यह उपादान-उपादेयभावकी व्यवस्था है निमित्त-निमित्तकभावकी व्यवस्था सबसे सुदी हुई है, क्योंकि जो उपादेय है वही बाह्य सामग्रीकी जोड़ा निमित्तिक व्यवहारपरवीको प्राप्त है और जो बाह्य सामग्री है वही उपाराणकी अपेक्षा बाह्य व्याप्तिवश निमित्त संज्ञाको प्राप्त होती है । जहाँ प्रतिबन्धक सामग्री वा कारणान्तरोंकी विकस्यता अपर पक्षमें स्वीकार की है वहाँ वह बिचक्षित कार्यकी अपेक्षा ही उसे स्वीकार कर रहा है । उस समय वहाँ होनेवाले कार्यकी अपेक्षा नहीं । सो बिचक्षा तो मतमें होती है । बिचक्षाक अनुसार कोई कार्य होना ही चाहिए यथा कोई नियम नहीं है । कार्य तो अपने उपादानके अनुसार उसकी नियत बाह्य सामग्रीको निमित्तकर वस्तुमें होता है । अतएव बिचक्षित कार्यकी अपेक्षा यदि वहाँ पर प्रतिबन्धक सामग्री वा कारणान्तरोंकी विकस्यता वा योगी है तो इससे क्या ? क्या इसके काय-कारणपरंपराके अनुसार उस समय होनेवाले कार्यके ऊपर किसी प्रकार की बाँध बना सम्भव है जबकि बिचक्षित आगामात्र संभव नहीं है । बिचे अरर पक्ष बिचक्षित कार्यकी अपेक्षा प्रतिबन्धक सामग्री वा कारणान्तरों की विकस्यता सिद्धा रहा है, बहुत सम्भव है कि उस समय होनेवाले कार्यकी अपेक्षा वह उसकी व्यवहारानुसरे सहायक बाह्य सामग्री ही ।

आत्ममें उपादान कारणका तीन प्रकारसे विचार किया है—परीपक्षितेवकी अपेक्षा इन्द्र (आत्मत्व) की अपेक्षा और अन्तर पूर्वपक्षीक मुक्त इन्द्रकी अपेक्षा । परीपक्षी अपेक्षा विचार करते हुए कार्यकी अस्पष्ट-बहित पूर पराधिक उपादान कहा है, इन्द्रकी अपेक्षा विचार करते हुए पुराणि इन्द्रकी उपादान कहा है और इन्द्र-पर्यायारमक वस्तुकी अपेक्षा विचार करते हुए कार्यके अस्पष्टवित्त पूर्व पर्यायमुक्त इन्द्रकी उपादान कहा है । इससे स्पष्ट बात होता है कि प्रत्येक उपादान अनेक योग्यताओवाला न होकर निरत पर्यायवर्तित मुक्त इन्द्र ही होता है । अतएव उसके तदनन्तर समर्थमें प्रतिनिधत कार्यको ही काम दिखता है और जब वह प्रतिनिधत कार्यकी उत्पत्तिके उत्पन्न होता है तो प्रतिबिम्ब पर्यायमुक्त बाह्य सामग्री ही उसमें निमित्त होती है, इसलिये अपर पक्षमें अपनी प्रतिबिम्बकार्य के आदि विचार्य ह्राप बिच परी निमित्तको निमित्त किया है यन्त्र नरत्तमात्र ही मानना चाहिए, क्योंकि कार्यकी उत्पत्ति बिचक्षामें नहीं हुआ करती, उसकी उत्पत्ति तो वस्तुमें होती है । अतः प्रतिबिम्ब कार्यके प्रतिनिधत आत्मत्वकी नीचकर और

विवक्षामें आये हुए कार्यको मुख्यकर कुछ भी तर्कणाएँ क्यों न की जाएँ, उनमें क्या ? वे सब तर्कणाएँ प्रतिनियत उपादानकी कसौटी पर कसने पर सब व्यर्थ ठहर जाती हैं ।

जैसा कि अपर पक्षने क, ख आदि विभागों द्वारा अपने पक्षको उपस्थित करते हुए हमारे मतके रूपमें यह सकेत किया है कि 'हम स्वकालको उपादान कारण मानते हैं' सो अपर पक्षका ऐसा लिखना कल्पनामात्र है, क्योंकि हमने स्वकालको कहीं भी क्षणिक उपादान नहीं लिखा है । हाँ यदि स्वकालका अर्थ उस-उस द्रव्यकी पर्याय लिया जाता है तो उसे उपादानरूपसे स्वीकार करनेमें कोई आपत्ति भी नहीं है, क्योंकि ऋजुसूत्र नयकी अपेक्षा अनन्तर पूर्व पर्यायको ही उपादान कहा है । प्रमाण दृष्टिसे अवश्य ही अनन्तर पूर्व पर्याययुक्त द्रव्य उपादान ठहरेगा । ये उपादानके निश्चय-परमार्थभूत लक्षण हैं । व्यवहारनयसे अवश्य ही निश्चय उपादानसे पूर्व वही द्रव्य व्यवहार उपादान कहलाता है और ऐसे उपादानको विवक्षितकर यदि अपर पक्ष क, ख आदि विभाग द्वारा निष्कर्षरूपमें अपनी तर्कणाएँ प्रस्तुत करता है तो उनसे हमें कुछ भी लेना देना नहीं है, क्योंकि आचार्योंने भी व्यवहार उपादानकी अपेक्षा कार्यके अनियमका विधान अनेक स्थलोंपर किया है । किन्तु परमार्थभूत उपादान पर ये तर्कणाएँ लागू नहीं होती । वहाँ तो एक मात्र यही कहा जाएगा कि प्रतिनियत जिस कार्यका वह उपादान है अपने स्वकालमें वह उसीको जन्म देगा । इसके लिए तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ० ६८ का—

तत एवोपादानस्य लाभे नोत्तरस्य नियतो लाभ

आदि आगम वचन और पृ० ७१ का—

व्यादिसिद्धक्षणे सहायोगिकेवल्लिचरमसमयवर्तनो

इत्यादि आगम वचन पढ़ लीजिए । उससे सब स्थिति स्पष्ट हो जायगी ।

इन उल्लेखोंसे साफ जाहिर होता है कि व्यवहारसे उपादान संज्ञाको प्राप्त वस्तुके रहनेपर वाह्य-सामग्रीकी अनुकूलता और प्रतिकूलताकी अपेक्षा चाहे जितनी तर्कणाएँ प्रस्तुत की जा सकती हैं । न्यायके ग्रन्थोंमें उपादान कारणगत सामर्थ्यकी प्रतिवधक सामग्री और कारणान्तरोकी विकलताका निर्देश इसी आधारपर किया गया है, निश्चय उपादानको ध्यानमें रखकर नहीं । यह परीक्षामुख अध्याय ३ सूत्र ६० की टीका प्रमेयकमलमार्तण्डसे स्पष्ट ज्ञात होता है । यदि अपर पक्ष निश्चय उपादानको व्यवहार उपादानकी पक्षितसे पृथक् रखकर व्यवहार उपादानकी अपेक्षा अपनी प्रतिशका प्रस्तुत करता तो हम भी 'ओम्' लिखकर व्यवहार नयसे उसे स्वीकार कर लेते । किन्तु उसकी ओरसे तो निश्चय उपादानको ही असमर्थ उपादान बनानेका अश्लाघ्य प्रयत्न किया जा रहा है जो अवश्य ही चिन्ताका विषय है । इस प्रसंगमें अपने पूर्वोक्त समग्र कथनको पुनरावृत्ति करते हुए अपर पक्षने जो हमें उपदेश देनेका प्रयत्न किया है सो इस सम्बन्धमें हम उससे इतना ही निवेदन कर देना पर्याप्त समझते हैं कि उस पक्षका पुरुषार्थके नामपर अपने उपादानको भूलकर वाह्य-सामग्रीकी कार्य कारिताके समर्थनमें इतना अधिक उलझ जाना उचित नहीं है । कारण कि उसके इस आचरणके फलस्वरूप स्वावलम्बनके मूर्तरूप सच्चे मोक्षमार्गकी गतिके रुद्ध हो जानेकी अधिक सम्भावना है । —देखो प्रवचनसार गाथा १६ की सूरिकृत टीकाका अन्तिम भाग ।

इस प्रकार स्वामिकातिकेशानुप्रेक्षाकी २२२ वीं गाथाकी सस्कृत टीकाका तथा अष्टमह्नो पृ० १०५ के 'तदसामर्थ्य'—इत्यादि वचनका और इनके उल्लेखके साथ प्रस्तुत प्रतिशकामें उपस्थित की गई अन्य सामग्रीका सप्रमाण विचार किया ।

२३. व्यापारिक सम्मेलन को प्रमाणांका यथार्थ तात्पर्य

इसी प्रसंगमें अपर पक्षने उत्सवार्थकोकनातिक ५ १ पु ७ में अपने पक्षका समर्थन करनेवाले बानकर को प्रमाण उपस्थित किये हैं । प्रथम प्रमाण है—

आत्यस्याप्रतिबन्धस्य स्वच्छापञ्चकस्यप्रतीतिः ।

प्रतिबन्धरहित कारण ही अपने कार्यका बलक प्रतीत होता है ।

तो प्रकृतमें देखाता यह है कि आचार्य विद्यालम्बने यह कथन निश्चय उपादानको सम्मेलन रखकर किया है या व्यवहार उपादानको सम्मेलन रखकर किया है । आगे इसी बातका विचार करते हैं—

कोई विद्यापु लोका करता है कि जब सम्मेलन सम्मेलनका कारण है तो आचार्य सम्मेलन केवलज्ञानको क्यों उत्पन्न नहीं करता ? इसी प्रसंगका समाधान करते हुए आचार्य विद्यालम्बने निम्नरूपमें कथन बतलाने कहा है । आचार्य सम्मेलन बोधेसे लेकर सातवें तक किसी एक मुचस्मानमें उत्पन्न होता है और केवलज्ञानकी उत्पत्ति लेखने मुचस्मानके प्रथम समयमें होती है । इसके स्पष्ट है कि जब यह बीच १२वें मुचस्मानके अन्तिम समयको प्राप्त होता है तभी यह केवलज्ञानकी उत्पत्तिकी अपेक्षा निश्चय उपादान कारण बनता है, उसके पूर्व नहीं । अतः इसके पूर्व यदि 'आचार्य सम्मेलन' प्रतिबन्धक कारणोंके कारण केवलज्ञानको उत्पन्न करनेमें असमर्थ है । यह उत्तर दिया जाता है तो यह मुक्तिमुक्त है । बर्हापर आचार्य महापुत्रने प्रतिबन्धक कारणोंके केवल ज्ञानावरणादि बाह्य-जानकीको ग्रहण नहीं किया है । किन्तु उसके साथ उस आचार्यकी भी ग्रहण किया है जो स्वयं बाह्यमें मुचस्मानके अन्तिम समयको प्राप्त होनेके पूर्व केवलज्ञानको उत्पन्न करनेमें असमर्थ है । प्रतिबन्धक कारण' यह सामान्य निर्वैष है । अतः यहाँ इसके केवलज्ञानकार्यके अन्तर्गत उपादानका ग्रहण होता है यहाँ ऐसी बाह्य-जानकीका भी ग्रहण होता है जिसकी बाह्य-व्याप्ति केवलज्ञानकी उत्पत्तिके साथ न होकर उसके पूर्ववर्ती आचार्यव्यापिक ज्ञानावरणक सम्मेलनके साथ है । अतः इस उल्लेखार्थ यह सिद्ध नहीं किया जा सकता कि निश्चय उपादानके अपने कार्यके समुच्च होनेपर यदि उसके प्रतिबन्धक सामग्री उपस्थित हो जाय तो जिसका यह समय उपादान कारण है वह कार्य न होकर अन्य कार्य होता है । स्पष्ट है कि वह उल्लेख तो अपर पक्षके अधिनतिकी पुष्टिमें कदापक नहीं हो सकता ।

मुचय उल्लेख है—

स्वसामान्या विद्या कार्यं न हि जातुविधीयते ।

अपनी सामग्रीके बिना कभी भी कोई कार्य नहीं देखा जाता ।

यह इस उल्लेखका अर्थ है तो इसे तो कोई भी उत्तराव स्वीकार करेगा क्योंकि बाह्य और आन्तरिक सामग्रीकी समग्रतामें कार्य होता है यह एकान्त विषय है । किन्तु प्रकृतमें विचार तो यह चल रहा है कि प्रत्येक कार्यकी निश्चय व्यवहारसे उत्पन्न आन्तरिक और बाह्य सामग्रीकी व्यवस्था कब होती है ? इसीके उत्तररूपक हमने आन्तरिकतायके बलपर यह किट कर दिखाया है कि निश्चय उपादानके कार्यके अनुसृत होनेपर जबकी उत्पत्तिमें बाह्य सामग्रीकी समग्रता रहती ही है । इसी बातको ध्यानमें रखकर उत्सवार्थ उत्सवार्थिक पु ७ में यह कथन कहा है ।

विशेषितस्वच्छापकारकैःप्रत्यक्षप्राप्तार्थं हि भवत्यर्थः । तत्र न केवलज्ञानावस्थि चरित्रस्य । तटीयम्

धर्मघातिप्रतिध्वमिक्करणोपेत्यतया सम्पूर्णम्य तस्योदयात् । न च 'यथाग्यात पूर्णं चारित्रमिति प्रवचन-
स्येव वाधास्ति, तस्य धायिकत्वेन तत्र पूर्णत्वाभिधानात् । आदि ।

विवक्षित अपने कार्यके करनेमें अन्त गमयको प्राप्तपनेका नाम ही सम्पूर्ण है । किन्तु वह सम्पूर्णता
वेबलज्ञानके पूर्व चारित्र्यमें नहीं है । उसके बाद भी अधातिकर्मोंको प्रध्वंस करनेरूपसे सम्पूर्ण चरित्रका
उदय होता है । और इससे 'यथाग्यात पूरा चारित्र्य है' इस प्रवचनमें कोई वाधा भी नहीं आती, क्योंकि उसे
धायिकपनेकी अपेक्षा वहाँ पर पूर्ण कहा है । आदि ।

इससे स्पष्ट है कि अपर पक्षने जो 'स्वसामग्र्या चिना' इत्यादि दूसरा उल्लेख अपने पक्षका समर्थक
जानकर प्रकृतमें उपस्थित किया है सो उससे भी अपर पक्षका समर्थन न होकर हमारे पक्षका ही समर्थन
होता है । आशा है कि अपर पक्ष इस दूसरे उल्लेखको भी अपने आगमविरुद्ध अनिश्चित विचारोंको
पुष्टिमें न समझकर उससे इष्टार्थको समझनेकी ही चेष्टा करेगा ।

२७ टीकाशका पुनः खुलासा

हम पहले स्वामिकातिकेयानुप्रेसा गाथा २३० में आये हुए 'णियमा' पदका क्या तात्पर्य है इसका
स्पष्टीकरण कर ही आये हैं । इसी प्रकार गाथा २२२ की टीकामें 'मणिमन्त्रादिना' इत्यादि वाक्याशका भी
खुलासा कर आये हैं । परन्तु इन दोनोंकी चरचा अपर पक्षने पुनः की है । सो प्रकृतमें इतना ही स्पष्टीकरण
पर्याप्त है कि गाथा २३० में 'णियमा' पद भी निश्चय उपादान और उसके कार्यका नियम करनेके लिए
आया है । तथा टीकाका उक्त वाक्याश भी नियम करनेके लिए आया है । वह नियम इस प्रकार है कि
तीनों कालोंके समयप्रमाण जितने भी निश्चय उपादान हैं वे सब अपने-अपने समयमें अपने-अपने कार्यके लिए
व्यापारवान् होने पर मणि-मन्त्रादिकसे अप्रतिबद्ध सामर्थ्यवाले होते हैं और उनसे जायमान प्रत्येक कार्यमें
कारणान्तरोंकी अविकलता भी रहती है । आशय यह है कि अन्त्यक्षण प्राप्त बाह्य-आन्तर्य सामग्री सम्पूर्ण
ही होती है, न्यूनाधिक नहीं । और इस प्रकार उससे उत्पन्न होनेवाले कार्यमें कोई वाधा नहीं आती ।

यह ठीक है कि टीकाके इस वाक्याशद्वारा सामान्यतया बाह्य सामग्री पर प्रकाश डाला गया है । पर
इस द्वारा यही तो बतलाया गया है कि जब उपादान अनन्तर पूर्व पर्याययुक्त द्रव्य होता है तब कार्यकी
बाह्य सामग्री भी परिपूर्ण होती है । ऐसी बाह्य सामग्री नहीं होती जिसे व्यवहारनयसे निश्चय उपादानकी
सामर्थ्यकी रोकनेवाला माना जा सके या निश्चय उपादानसे जायमान कार्यमें बाह्य सामग्रीकी विकलताकी
कल्पना भी की जा सके । अन्यथा 'मणिमन्त्रादिना' पदके पूर्व 'यदि' पद अवश्य दिया गया होता । स्पष्ट
है कि गाथा २३० में आया हुआ 'णियमा' पद और उक्त टीकाश भी अपर पक्षके अभिमतका अणुमात्र भी
समर्थन नहीं करता ।

२८ अन्य दो प्रमाण तथा उनका खुलासा

आगे अपर पक्षने हमारे द्वारा पिछले उत्तरोंमें दिये गये तत्त्वार्थश्लोकवातिक पृ० १०१ और पृ०
७१ के दो प्रमाण उपस्थित कर यह तो स्वीकार कर लिया है कि वे समर्थ उपादानका ज्ञान करानेके लिए
आये हैं । किन्तु वह साथमें निश्चय उपादानके समर्थ उपादान और असमर्थ उपादान ऐसे दो भेद करके अपनी
कल्पित मान्यताकी दुहरानेके प्रयत्नमें ही लगा हुआ है । उक्त दोनों प्रमाणोंमेंसे प्रथम प्रमाण द्वारा तो स्पष्ट
शब्दोंमें निश्चय उपादानका जो लक्षण आगममें सर्वत्र आता है, न केवल उसका समर्थन किया गया है,
अपितु उसमें मात्र ऐसी योग्यता मानी गई है जो एक मात्र मोक्षरूप कार्यकी ही उत्पादक है और साथ

ही इसे नियम उपादान कहा गया है। समर्थ उपादानके स्वल्पपर प्रकाश आनेवाला इतने भीर अन्ध उपाहरण नहीं हो सकता।

तत्त्वार्थसंकोचभाषिकका दूसरा प्रमाण भी उसी तथ्यकी पुष्टि करता है। इसमें अयोग्यवक्त्रोंके अन्तिम समर्थ स्थित रत्नप्रमण्डिह आत्मा प्रथम समयमें होनेवाली छिद्र पर्याप्तको ही क्यों उत्पन्न करता है, द्वितीयादि समयमें होनेवाली छिद्र पर्याप्तको क्यों नहीं उत्पन्न कर सकता इसे अग्नि और जलका उपाहरण हैकर सुस्पष्ट दृष्टान्त समझाया गया है। इस उपाहरणमें भी यही बतलाया गया है कि अग्नि प्रथम जलप्रत्ययको ही उत्पन्न करती है, द्वितीयादि जलप्रत्ययको नहीं अतएव वह उसका समर्थ उपादान कारण है और साथ ही वह भी सूचना की है कि यदि उपादानको अपने कार्यको उत्पन्न करनेवाला नहीं स्वीकार किया जाता है तो वैधायी कार्य-कारणताकी व्यवस्था ही नहीं बन सकती। इससे स्पष्ट बात होती है कि अत्यन्त प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष द्रव्य प्रत्यक्ष समयमें समर्थ उपादान ही होता है और वह अनेक योष्यताओंवाला न होकर एक मात्र ऐसी योष्यतावाला होता है जिससे उसी कार्यको जन्म मिलता है बिना प्रकारकी योष्यता उस उपादानमें होती है।

इस प्रकार हम लोगो उद्धारमार्गे एकमात्र यही सिद्ध होता है कि सभी द्रव्योंकी सभी पर्याप्त नियत-रूपमें ही होती है। आद्यमें उपादान कारणका जो कलाप किया है उसे सभी अन्तर्धानोंमें एक स्वरूप स्वीकार किया है। वह कलाप कभी पर समर्थ उपादान कारणको सूचित करता है और कभी पर अद्यमर्थ उपादान कारणकी भी सूचित करता है, आद्यमें इस आद्यका निर्देश कभी पर अभी तक हमारे दिमागमें नहीं आया है और न ही अगर पक्षकी ओरसे ऐसा एक भी पुष्ट आद्य प्रमाण उपस्थित किया गया है जिससे वह बात किया जा सके कि इसे समर्थ उपादान कारणका उद्धार नहीं समझना चाहिए। वास्तविक जहाँ वास्तविक प्रमाणोंके आधार पर ही उद्धार हो सकती है। हम तो आशा करते थे कि अगर पक्ष अपने अधिमर्शकी पुष्टिमें कोई प्रमाण वास्तविक प्रमाण उपस्थित करेगा। किन्तु उसकी ओरसे अभी तक ऐसा एक भी प्रमाण उपस्थित नहीं किया जा सका इसका हमें आश्चर्य है। अतएव उक्त दोनों प्रमाणोंको हमारे आद्यकी पुष्टिमें समर्थ प्रमाण ही समझना चाहिए। स्वामी काटिकेयकी एक-एक पाया इस आद्यकी स्पष्ट दृष्टान्तमें बोधना करती है। तत्त्वार्थसंकोचभाषिकका भी यही अभिप्राय है और यदि अद्यमर्थकी पुष्टिपत्रमें किया जाय तो उद्यम भी कार्य-कारणत्वकी व्यवस्था उपादानके उक्त उद्धारके आधार पर ही की गई है।

२२. अन्य दो दृष्टान्तोंका स्पष्टीकरण

आज अगर पक्षके तत्त्वार्थसंकोचभाषिक पृ. ७३ का एक उद्धार उपस्थित किया है। उक्त उद्धारमें बतलाया तो यही गया है कि जब तक कोई भी द्रव्य किसी भी कार्यकी अनन्तर पूर्व पर्याप्तकी भूमिकामें नहीं जा जाता तब तक वह उक्त कार्यका समर्थ उपादान कारण नहीं हो सकता। यद्यपि इस दृष्टान्तमें आत्मावि सहायरी तानोंकी भी जहाँ की गई है और वह बतलाया गया है कि अन्तर्धानभाषिक सहायरी विधेयके अन्तर्धान होकर ही भूमिको उत्पन्न करनेमें समर्थ होता है तो अद्यमर्थ स्पष्ट विचार करना है कि आधिक्यभाषिक वैयक्तज्ञानके पुनर्भूमिको उत्पत्तिके लिए समर्थ उपादान है या इसके समर्थ उपादान होनेमें स्वयंकी कुछ कमी है? दूसरा यह विचार करना है कि वह आत्मावि साधनी क्या वस्तु है जिसके बिना वैयक्त मोहद्वारा भूमिको उत्पन्न करनेमें असमर्थ है? ये दो प्रश्न हैं जिनका नहीं कल्पित विचार करना है—

(१) उपादान-उपादेयका विचार करती हुए आचार्य विद्यालिंग तत्त्वार्थसंकोचभाषिक पृ. १८ में लिखते हैं—

दर्शनपरिणामपरिणतो ग्यात्मा दर्शन । तदुपादान विशिष्टज्ञानपरिणामस्य निष्पत्ते, पर्यायमात्रस्य निरन्वयस्य जीवादिद्रव्यमात्रस्य च सर्वोपादानत्वायोगात् कर्मसोमादिवत् । तत्र नश्यत्येव दर्शनपरिणामे विशिष्टज्ञानात्मतयात्मा परिणमते, त्रिशिष्टज्ञानात्महचरितेन रूपेण दर्शनस्य विनाशात्तत्सहचरितेन रूपेणोत्पाद्यते । अन्यथा त्रिशिष्टज्ञानात्महचरितरूपतयोपत्तिविरोधात् पूर्ववत् । तथा दर्शनज्ञानपरिणतो जीवो दर्शनजने, ते चारित्रस्योपादानम्, पर्यायविशेषात्मकस्य द्रव्यस्योपादानत्वप्रतीतेः घटपरिणमनसमर्थ-पर्यायात्मकसृष्टद्रव्यस्य घटोपादानत्ववत् । तत्र नश्यतोरेव दर्शनज्ञानपरिणामयोरात्मा चारित्रपरिणाममित्यति, चारित्रात्महचरितेन रूपेण तयोर्विनाशाच्चारित्रसहचरितेनोत्पाद्यात् । अन्यथा पूर्वप्रवृत्त्यासहचरितरूपत्व-प्रसंगात् । इति कथंचित्पूर्वरूपविनाशस्योत्तरपरिणामोत्पत्त्यविशिष्टत्वात् सत्यमुपादानोपमर्दनेनोपादेयस्य भवन । न चैव सृष्टदर्शनादिद्रव्यस्य सम्मर्जो विरुद्ध्यते, चारित्रकाले दर्शनज्ञानयोः सर्वथा विनाशाभा-वात् । एतेन सृष्टदर्शनज्ञानद्वयसम्मर्जोऽपि कचिन्न विरुद्ध्यते इत्युक्तं वेदितव्यम्, विशिष्टज्ञानकार्यस्य दर्शनस्य सर्वथा विनाशानुपपत्तेः, कार्यकालसमाप्तवत् कारणत्वविरोधात् प्रलीनतमवत्, ततः कार्योत्पत्तेरयोगाद्-गत्यन्तरासम्भवात् ।

निश्चयसे दर्शनपरिणाम परिणत आत्मा दर्शन है । वह उपादान है, क्योंकि उससे विशिष्ट ज्ञान परिणामकी उत्पत्ति होती है । निरन्वय पर्यायमात्र और जीवादि द्रव्यमात्रको सवधा उपादान होनेका अयोग है, कूर्मादिरोमके समान । वहाँ दर्शनपरिणामके नाश होने पर ही आत्मा त्रिशिष्ट ज्ञानरूपसे परिणमता है, क्योंकि विशिष्ट ज्ञानसे असहचरितरूपसे दर्शनका नाश होता है तथा उससे सहचरितरूपसे उसका उत्पाद होता है, अन्यथा पहलेके समान विशिष्ट ज्ञान सहचरितरूपसे उसकी उत्पत्तिका विरोध है । तथा दर्शन-ज्ञानसे परिणत जीव ज्ञान-दर्शन है । वे चारित्रके उपादान हैं, क्योंकि पर्यायविशेषस्वरूप द्रव्यमें उपादानत्वकी प्रतीति है, घटपरिणमनमें समर्थ पर्यायात्मक मिट्टी द्रव्यके घटोपादानके समान । वहाँ दर्शन-ज्ञान परिणामके नाश होने पर ही आत्मा चारित्र परिणामको प्राप्त होता है, क्योंकि वहाँ चारित्र असहचरितरूपसे उनका विनाश होता है और चारित्र सहचरितरूपसे उनका उत्पाद होता है । अन्यथा पहलेके समान चारित्र असहचरितरूपताका प्रमग आता है । इस प्रकार कथंचित्पूर्वरूपका विनाश उत्तर परिणामकी उत्पत्तिसे अभिन्न होनेके कारण उपादानके उपमर्दनसे उपादेय उत्पन्न होता है यह सत्य है और इस प्रकार एक साथ दर्शनादिद्रव्यकी उत्पत्ति विरोधको प्राप्त नहीं होती, क्योंकि चारित्रके कालमें दर्शन-ज्ञानके सर्वथा विनाशका अभाव है । इससे एक साथ दर्शन-ज्ञानकी उत्पत्ति भी कहीं पर विरोधको प्राप्त नहीं होती यह कहा गया जान लेना चाहिए, क्योंकि विशिष्ट ज्ञान है कार्यजिसका ऐसे दर्शनका विनाश नहीं बन सकता । जो कार्यकालको नहीं प्राप्त होता उसमें कारणत्वका विरोध है, अत्यन्त पहले नष्ट हुऐके समान, क्योंकि उससे कार्यकी उत्पत्तिका अयोग है, अन्य कोई गति नहीं ।

उपादान-उपादेय भावके ऊपर सर्वाङ्गरूपसे विशेष प्रकाश डालनेवाला यह उल्लेख है । इससे विदित होता है कि—(१) केवल द्रव्य (सामान्य) उपादान नहीं होता, (२) केवल पर्याय उपादान नहीं होता । (३) पर्याय युक्त द्रव्यके उपादान होनेपर भी कायका अव्यवहित पूर्व-पर्याययुक्त द्रव्य ही अपने नियत कार्यका उपादान होता है । यह समर्थ उपादानका लक्षण है यह भी इससे स्पष्ट हो जाता है । इसके समर्थनमें आचार्य श्रीने घटरूप परिणामके परिणमनमें समर्थ मिट्टी द्रव्यको घटका उपादान सुस्पष्ट शब्दोंमें सूचित किया है, अतः हमसे हम यह भी जान लेते हैं कि प्रत्येक उपादान अनेक योग्यतावाला न होकर प्रतिनियत कार्यकी प्रतिनियत योग्यतावाला ही होता है ।

यह सफल उत्प्रेषण कायम है । इसके प्रकाशमें जब हम अपर पक्षके द्वारा प्रस्तुत किये गये पूर्वोक्त उत्प्रेषणपर विचार करते हैं तो विरहित होता है कि वह उत्प्रेषण 'व्यवहार उपादान कार्यकारी नहीं किन्तु उसके स्थानमें निरूपण उपादान ही कार्यकारी है' इस तथ्यके समर्थनमें ही जाता है ।

अपर पक्षका यह सिद्धांत कि संयोजनेवाली गुणस्वाभावके रत्नमय और अयोजनेवाली गुणस्वाभावके चरम समयमें विद्यमान रत्नमयके स्वरूपमें कोई अन्तर नहीं है हमें ऐकान्तिक प्रतीत हुआ । अपर पक्षका यह ऐसा ही सिद्धांत है कि जैसे कोई कितने कि 'स्वायत्त मिट्टी' और कुसुमरूप मिट्टीमें कोई अन्तर नहीं है । यदि अपर पक्ष स्वायत्त मिट्टी और कुसुमरूप मिट्टीमें पर्यायभेद मानकर उनमें अन्तर स्वीकार करता है तो प्रकृतमें भी ऐसे संयोजनेवालीके रत्नमयके अयोजनेवालीके चरम समयमें विद्यमान रत्नमयमें पर्यायभेद अन्तरको स्वीकार कर निश्चयसे ऐसे ही सिद्ध पर्यायका उपादान स्वीकार कर लेनेमें आपत्ति नहीं होगी चाहिए ।

ज्ञानमें व्यवहारमयकी मुख्यतासे भी कार्य-कारणक विवेचन उपलब्ध होता है और निश्चयकी भी मुख्यतासे भी । उसमें व्यवहारमयसे जो विवेचन किया गया है उसका प्रयोजन सामान्य उपादानका ज्ञान करणामात्र है । ऐसे उपादानको अनेक योग्यतावाला कहनेमें भी आपत्ति नहीं । किन्तु जो निश्चय उत्पन्न-कर्म विवेचन है वह ऐसे उपादानको ही सुचित करता है जो प्रतिनियत योग्यतावाला होकर प्रतिनियत कर्म-को ही जन्म देता है । स्पष्ट है कि इस उत्प्रेषण केर पक्ष अपने समर्थनकी सिद्धि नहीं कर सकता ।

जब यह पक्ष दूसरा प्रश्न जिसमें काकादिसामग्रीके विषयमें सूचना की गई है । अपर पक्षका समर्थन यह बताता है कि अयोजनेवालीके अन्तिम समयके पूर्व ही रत्नमय योजक पर्यायको उत्पन्न करनेमें समर्थ है । मात्र काकादि बाह्य सामग्रीके अभावमें ही वह योजककार्यको इतराल करनेमें असमर्थ हो रहा है । अपने इस पक्षके समर्थनमें उसकी ओरसे उत्पन्नकार्यकारणिक पृ ७ का काकादिसामग्रीको हि' इत्यादि उत्प्रेषण उपस्थित किया गया है । जो प्रकृतमें वह काकादि सहकारी सामग्री क्या वस्तु है इसका नहीं विस्तारके साथ विचार करना है । आचार्य विद्यालक्षिने सहकारी सामग्रीमें काकादियेको स्वीकार करके भी अन्तरंग अन्तिमवियेको भी स्वीकार किया है । वे उत्पन्नकार्यकारणिक पृ ९२ में लिखते हैं—

संस्कृतात्प्रसरणोक्तपूर्वकियापुनर्मोक्षकपक्षपरमकृतिसंक्रमणवस्तुर्वा मगधव स्वपरिभाषितेष अतिविशेष । सौम्यतरंग सहकारी किञ्चोक्षसीत्तरी रत्नमयस्य उन्मादे नामाद्यथाविकर्मजननस्य निज-उ-पुनरपि नि अयसाधुत्तरी । आयुषस्तु यथाक्रममुपवादेन विजरा न पुनरुन्मादस्वाभाववत्त्वत् । उपपन्नं व्यापिकस्त्वन्नं सौम्यकर्मिकं प्रथमसमये मुक्तिं न संवाद्यत्वेन सदा तत्सहकारीत्युन्मादः ।

यह पक्ष अन्तर और कोकपूरण विषये अनुमान होता है कि यथावत् स्वपरिभाषितेषक अन्तिम वियेप अपकर्षण और परमहृति संक्रमणका विहित है । वह योजनी उत्पत्तिमें उत्पन्नका अन्तरंग सहकारी कारण है, क्योंकि उसके अन्तर्गत नामादि तीन यथावत्ता कर्मोंकी निर्धरा नहीं बन सकती और योजनी उत्पत्ति नहीं हो सकती । आयुर्कर्मों तो यथावत् अनुभवसे ही निर्धरा होती हैं, अन्तर्गत नहीं क्योंकि वह अनवरत है । इसलिये अन्तरंग सहकारी परिभाषितेषकी अपेक्षा रत्नमयका साम्यिक रत्नमय योजनी केवलीके प्रथम समयमें सुचित हो ही उत्पन्न करता है । क्योंकि यह समय उसके सहकारी कारणका अभाव है ।

आचार्य विद्यालक्षिणा यह कल्पेय अपनेमें बहुत ही स्पष्ट है । अपर पक्षने अपने चरममें नहीं काक-विशेषक सहकारी सामग्रीका उत्प्रेषण यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है कि केवल बाह्य उपादानके अभावमें

वेबलोगा धायािक रत्नप्रय मुवितको उत्पन्न करनेमें असमर्थ है वहाँ इस उल्लेखसे यह सिद्ध होता है कि वेबलोके धायािक रत्नप्रयमें अन्तरंग सहकारी कारणरूप परिणामविशेषका अभाव होनेसे वह मुवितको उत्पन्न करनेमें असमर्थ है। इसलिए इस कथनसे यह सिद्ध हो जाता है कि विशिष्ट पर्याय अवितपुक्त द्रव्य ही अपने कार्यको करनेमें समर्थ है और ग्राह्य ही इसमें यह भी निश्चित होता है कि जब प्रत्येक द्रव्य विशिष्ट अवितयुक्त होता है तब उनके अनुकूल बाह्य सामग्री मिलती ही है। इस प्रकार प्रत्येक द्रव्यमें प्रत्येक समयमें विशिष्ट बाह्याम्पन्तर सामग्री का योग मिलता जाता है और उसमें प्रत्येक समयमें विशिष्ट कार्यको उत्पत्ति होती जाती है।

अपर पक्षने अपने पक्षके समर्थनमें जो उल्लेख उपस्थित किये हैं उसमें आया हुआ 'कालविशेष' पद कालविशेषको तो सूचित करता ही है। नाथ ही प्रत्येक द्रव्यको पर्यायविशेषको भी सूचित करता है, क्योंकि आगममें कालका अर्थ वेबल समय ही न बरके प्रत्येक द्रव्यकी पर्यायके अर्थमें भी उसका उल्लेख हुआ है। इसके लिए धवला पुस्तक ४ पृ० ३१७ का यह वचन अवलोकनीय है—

द्रव्यकालजनिदपरिणामो णोआगमभावकालो भण्णदि। पोग्गलाटिपरिणामस्स कथं कालववण्णसो ?
ण एम दोमो, कज्जे कारणोवयारणियधणत्तादो।

द्रव्यकालसे उत्पन्न हुआ परिणाम नोआगमभावकाल कहा जाता है।

शका—पुद्गलादि द्रव्योंके परिणामकी काल सज्ञा कैसे है ?

समाधान—यह कोई दोष नहीं है, क्योंकि कार्यमें कारणोपचारनिमित्तक यह सज्ञा है।

प्रत्येक द्रव्यके स्वद्रव्यादिचतुष्टयमें पठित 'स्वकाल' शब्द भी प्रत्येक द्रव्यकी प्रत्येक पर्यायको सूचित करता है इस तथ्यसे अपर पक्ष अनभिज्ञ हो ऐसी बात नहीं है। सो इससे भी यही सूचित होता है कि प्रकृत उल्लेखमें आया हुआ कालविशेष पद जहाँ बाह्य सामग्रीकी अपेक्षा कालविशेषरूप निमित्तको सूचित करता है वहाँ जीवद्रव्यकी मुक्ति प्राप्तिकी उपादानकारणरूप पर्यायविशेषको भी सूचित करता है।

इस प्रकार पूर्वोक्त आगम प्रमाणोंके प्रकाशमें विचार करने पर यह अच्छी तरह स्पष्ट हो जाता है कि तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकका 'कालादिसामग्रीको हि' इत्यादि वचन भी व्यवहार उपादानको ध्यानमें रख कर ही लिखा गया है, निश्चय उपादानको ध्यानमें रखकर नहीं। अतएव 'सब द्रव्योंका प्रत्येक समयका निश्चय उपादान अपने-अपने कार्यकालमें अपने कार्यको नियमसे उत्पन्न करता है और व्यवहारसे उसके अनुकूल विस्रसा या प्रायोगिक बाह्य सामग्री प्रत्येक समयमें नियमसे उपस्थित रहती है।' एकमात्र इस आगमको निर्विवादरूपमें स्वीकार कर लेना चाहिए।

३० अनवस्था दोषका परिहार

अब प्रतिशकाके उस भाग पर विचार करते हैं जिसमें 'तादृशी जायते बुद्धि' इत्यादि वचनको ध्यानमें रख कर जो अनवस्थादोष दिया गया है। अपर पक्षका कहना है कि—

'जिस प्रकार विवक्षित कार्यकी उत्पत्तिके लिए भवितव्यताको निमित्तको सहयोग अपेक्षित है उसी प्रकार उन निमित्तोंकी प्राप्तिरूप कार्यकी उत्पत्तिके लिए भी अन्य निमित्तोंके सहयोगकी अपेक्षा उसे (भवितव्यताको) नियमसे होगी और फिर उन निमित्तोंकी प्राप्ति भी भवितव्यताको अन्य निमित्तोंके सहयोगसे ही

हो सकेगी। इस प्रकार यह प्रक्रिया जनवस्थाकी बनक होनेके कारण कार्योत्पत्तिके विषयमें स्वीकार करनेके अयोग्य है।

तो मनुष्य पटता है कि अगर पक्ष स्वयंके द्वारा नहीं कार्यकारणकी प्रक्रियामें जानेवाले जनवस्था होयै बचनेके अतिप्राप्तये ही ऐसा किन्तु रहा है। वस्तुतः यह शेष भवितव्यताको मुख्य मान कर कर्मकी उत्पत्ति स्वीकार करने पर नहीं उपस्थित होता क्योंकि अपनी अपनी भवितव्यतानुसार सभी काय अपने अपने कर्ममें हो रहे हैं और उसका पूर्वोत्तर पर्यायीकी अपेक्षा परस्पर अभाव-अपेक्षमभाव तथा आत्म-व्यतिरेकके नियमानुसार प्राप्त बाह्य सामग्रीके साथ निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध रहन ही बनता जाता है। कार्य-कारणकी इस प्रक्रियामें कोई किसीके आधीन होकर प्रवृत्ति करता है यह प्रश्न ही उपस्थित नहीं होता। इसी अर्थ पर प्रत्येक कृत्यात्मको अनेक योग्यतावाला मानकर कार्य-कारणपरम्पराको जनवस्था होयै मुक्त नहीं रह सकता क्योंकि बिना बाह्य सामग्रीको यह कार्यक्रम मानता है यह भी अलग-अलग अनेक योग्यता सम्पन्न होनेसे उनसेते किन्तु कामके लिए कील योग्यता निमित्त हो यह उससे भिन्न बाह्य सामग्री पर अवलम्बित रहै। और अङ्गुल यह बाह्य सामग्री भी अलग-अलग अनेक योग्यता सम्पन्न होनेसे उनसेते भी किसीकी कील योग्यता निमित्त हो यह अन्य बाह्य सामग्री पर अवलम्बित रहै। और इस प्रकार सर्वत्र कार्य-कारण परंपरामें जनवस्था शेष जानेके कारण वा बहक और अंतरांतरात्म्य शेष जानेके कारण किसी भी बाह्य आध्यात्मर सामग्रीसे किसी भी कार्यका उत्पन्न होना असम्भव हो जानेके कारण सभी इन्ध अर्थक्रियाते शून्य होकर अपरिचामी हो जायेंगे। और अन्तमें उनका अभाव होकर अन्त इत्यर्थ हो जायगा। मनुष्यसंस्कृति इस तत्त्वको जानते थे। सभी तो उन्होंने पितृके पुत्र-पुत्र और प्रत्येक जीवनमें विद्यमान पीत्यस्य परित्यक्तकी आत्मव्यक्ति अन्तमें रहकर पीत्यकी उत्पत्तिपर निर्बंध करते हुए 'प्रायश्चित्त' जायते बुद्धि। इत्यादि बचन कहा है। स्वामी समस्तजन्म भी इस तत्त्वसे मज्जीवि परिचित थे और यही कारण है कि उन्होंने भी कार्य-कारणके द्वारको जानकर अपने आप्तमीमांसामें 'देवादेवावसिद्धि' (का ८८) इत्यादि कारिका कही है।

३१ बाह्य सामग्रीमें व्यक्तिगतपरिवेष्टा श्रुतान्ता

बाह्य सामग्री अन्ध इत्येके कार्यमें निमित्त होकर भी व्यक्तिगत है इसका यह तात्पर्य है कि एक इन्ध और उसके मुक्त पर्यायीका दूसरे इन्ध और उसके मुक्त-पर्यायीमें अवस्थामात्र है। प्रत्येक इन्ध अपनी अपनी प्रतिनिधित्व उत्पत्तिके भीतर ही कार्यशील है। कोई भी इन्ध अपनी प्रतिनिधित्व उत्पत्तिके अन्ध इन्धकी प्रतिनिधित्व उत्पत्तिमें प्रवेश नहीं कर सकता। इसी तत्त्वको ध्यानमें रखकर आचार्य उक्ततन्त्रमें अपनी आप्तमीमांसामें यह बचन कहा है—

सद्वैद्य सर्वं की मेच्छेत् एवमादिभ्यस्तुल्यम् ।

असद्वैद्य विपर्ययात्त्व येन व्यवस्थिते ॥१२॥

स्वरूपादिभ्यस्तुल्यकी अपेक्षा सभी पर्याय तत्त्व ही है इसे कील स्वीकार नहीं करेगा तथा पररूपादि भयुक्तकी अपेक्षा सभी पर्याय तत्त्व ही है इसे भी कील स्वीकार नहीं करेगा। यदि ऐसा न होयै तो प्रत्येक प्रतिनिधित्व पर्यायकी व्यवस्था ही नहीं बन सकती ॥१२॥

आचार्य विज्ञानवि भी इसी तत्त्वको स्पष्ट करते हुए दूसरे अर्थोंमें लिखते हैं—

स्वरूपोपपत्त्यापीद्वयव्यवस्थापाम्बाह्यस्तुति वस्तुत्वम् ।

अपने स्वरूपके उपादान और परके स्वरूपके अपोहनकी व्यवस्था करना ही वस्तुका वस्तुत्व है ।

यही कारण है कि अपने गुण-पर्यायों द्वारा एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यसे व्यापार होना त्रिकालसे असंभव है, इसलिए तो बाह्य मामग्रीको पर द्रव्यके कार्यमें व्यवहारसे निमित्तस्वरूपसे स्वीकार करके भी वह कर्ता आदिपक्षकी दृष्टिमें परद्रव्यका कार्य करनेमें अकिञ्चित्कर ही है । किन्तु भी एक द्रव्यके कायमें दूसरे द्रव्यकी विवक्षित पर्यायको जो व्यवहारसे निमित्त मज्ञा प्राप्त है उसका कारण उक्त कायके प्रति उसको व्यवहारानयसे अनुकूलता ही मगजनी चाहिये । व्यवहारानयकी अपेक्षा यह अनुकूलता दो प्रकारसे प्राप्त होती है—एक तो वग्राधान हेतुरूपसे और दूसरे अनुकूल क्रिया परिणामरूपसे । विशेष खुलासा पूर्वमें कर ही आये है । अब अपर पक्षने प्रकृतमें एव प्रसङ्गको लेकर जो नाना आपत्तियाँ उपस्थित की हैं वे हमारे कथन पर लागू नहीं होती ।

३२ नवोंके विषयका स्पष्टीकरण

प्रकृतमें अपर पक्षने व्यवहारानयके विषयको आरोपित स्वीकार करने पर जो आपत्ति उपस्थित की है वह भी हमारे कथनपर लागू नहीं होती, क्योंकि मय ज्ञान है और उनके निश्चय व्यवहाररूप सब विषय हैं । जीवकी ममार-मुक्त अवस्था है और ममारके बाह्यआत्मन्तररूप उपचरित-अनुपचरित सब हेतु है । इसलिए न तो किसीका अभाव है और न अमत् युक्तियोंमें उनका अभाव ही किया जा सकता है । जो जिम रूपमें है वे सम्यग्ज्ञान द्वारा उसीरूपमें जाने जाते हैं । बाह्य द्रव्यमें निमित्तत्वा किस रूपमें स्वीकृत है यह भी वह सम्यग्ज्ञान द्वारा उसीरूपमें जाने जाते हैं । बाह्य द्रव्यमें निमित्तत्वा किस रूपमें स्वीकृत है यह भी वह जानता है, अमद्भूतव्यवहारानय जैसा कहता है, वस्तु वैसी नहीं है यह भी वह जानता है । जैसे असद्भूत जानता है, व्यवहारानयकी अपेक्षा किसीको 'कमलनयन' कहते हैं, परन्तु जिसका नाम कमलनयन है वह द्रव्य, गुण और पर्याय इन तीनों रूपसे कमलनयन नहीं है । इसलिए सम्यग्ज्ञानी पुरुष यह जानते हैं कि इसे अमद्भूत-व्यवहारानयसे 'कमलनयन' कहा जा रहा है, वह परमार्थरूपमें कमलनयन नहीं है । ध्वला पु० १ पु० ७४ में नामके दश भेद करके 'नोगोप्य पद' का खुलासा करते हुए आचार्य बोरसेन लिखते हैं—

नोगोप्यपद नाम गुणनिरोक्षमनन्वर्थमिति यावत् । तद्यथा—चन्द्रस्वामी सूर्यस्वामी इन्द्रगोप इत्यादीनि नामानि ।

जिन मज्ञाओंमें गुणोंकी अपेक्षा न हो, अर्थात् जो असार्थक नाम हैं उन्हें नोगोप्य पद नाम कहते हैं । जैसे—चन्द्रस्वामी, सूर्यस्वामी, इन्द्रगोप इत्यादि नाम ।

सर्वासिद्धि अध्याय १ सू० ५ में इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए आचार्य पूज्यपाद लिखते हैं—

अतद्गुणे वस्तुनि सन्व्यवहारार्थं पुरुषकारान्निजुज्यमानं सज्ञाकर्म नाम ।

अतद्गुण वस्तुमें व्यवहारके लिये अपनी इच्छासे की गई सज्ञाको नाम कहते हैं ।

यह वस्तुस्थिति है जिसे सभी आचार्योंने मुक्तकण्ठसे स्वीकार किया है, अतएव सम्यग्ज्ञानमें ऐसा स्वीकार करने पर व्यवहारका लोप हो जायगा, अपर पक्षका ऐसा कहना सर्वथा असंगत है । वस्तुस्थिति क्या है और व्यवहार क्या है इतना दिखलाना मात्र निश्चयानय-व्यवहारानयका प्रयोजन है । हमें विश्वास है कि अपर पक्ष इस प्रकार वस्तुस्थितिको समझकर आगममें जहाँ जिस दृष्टिसे प्रतिपादन किया गया है उसे हृदय-गम करेगा । अपनी प्रतिशक्ताको उपस्थित करते हुए अपर पक्षने जो अन्य प्रतिशक्ताओंमें इस विषयके विशेष विवेचनकी सूचना की है या उनपर दृष्टि ढालनेका संकेत किया है सो उन प्रतिशक्ताओंका उत्तर लिखते समय वे दृष्टिपथमें आई हैं या आवेंगी ही । वहीं उनपर विशेष विचार किया है या करेंगे ।

३३ समयसारणी ८० वीं गाथाका वास्तविक अर्थ

अपर पक्षने इसी प्रसंगमें सभी वस्तुनामों परस्पर निमित्त-निमित्तिक सम्बन्ध वैसे बन रहा है और इस आधारों पर ही जिस प्रकार निश्चित क्रम और अनिश्चित क्रम है इसका अपनी वस्तुनामों आधार पर नियोजन करते हुए समयसारणी भाषा ८ को उपस्थितकर उसके अर्थको बखानेका भी प्रयास किया है। समयसारणी भाषा है—

बीजपरिणामहेतु कम्मस पुग्गका परिणमति ।

पुग्गककम्मणिमिच्छं सहेव बीजो वि परिणमति ॥८॥

इस भाषाका सही अर्थ है—

बीजके परिणामको निमित्तकर पुद्बल कर्मरूपसे परिणमते हैं और पुद्बल कर्मोंको निमित्तकर बीज भी सभी प्रकार परिणमता है ॥८॥

इस भाषाकी संस्कृत टीका लिखने हुए आचार्य अमृतचन्द्र कहते हैं—

यतो बीजपरिणामं विमिच्छीकृत्य पुद्बलक कम्मत्वेन परिणमन्ति पुद्बलकस्य विमिच्छीकृत्य बीजोऽपि परिणमति ।

इस टीकाका अर्थ बड़ी है जो हमने पूर्वमें किया है। किन्तु अपर पक्षने अपने अभिप्रायकी सिद्धि करनेके लिये उक्त भाषाका यह अर्थ किया है—

‘बीजके परिणमनका सहयोग लेकर पुद्बल कर्मरूप परिणत होते हैं और पुद्बलककर्मका सहयोग बाहर बीज भी परिणमनको प्राप्त होती है। अतः बीजों और पुद्बलकोके ऐसे परिणमन भी स्व-व्यपत्तय माने गये हैं।

भाषाके पूर्वादिमें ‘परिणमति और अन्तरादिमें ‘परिणमन्ति पाठ है। आचार्य अमृतचन्द्रने अपनी टीकामें इन क्रियापदोंको इसी रूपमें रखा है। इसका सम्बन्ध इस पूर्वमें दे ही आये है। किन्तु अपर पक्षने इन क्रियापदोंका ‘परिणमते है या परिणमता है यह अर्थ न करके इसके स्थानमें क्रमशः ‘परिणत होते हैं या ‘परिणमनको प्राप्त होते हैं यह अर्थ किया है। जो तो साधारण बुद्धिसे उक्त क्रियापदोंसे व्यक्त होनेवाले अर्थमें और अपर पक्ष द्वारा इन क्रियापदोंके किने गये अर्थमें सामान्य अनुभवको वगैर नहीं प्रतीत होता। किन्तु अपर पक्षने उक्त क्रियापदों द्वारा स्पष्टरूपसे व्यक्त होनेवाला कर्मपरक अर्थ न करके उक्त अर्थ स्मरण किया है।

यह वह है कि निश्चय और व्यवहारके दोहरे पदकारक को प्रकारके आशयमें वर्णित है। अतमें विरचय पदकारक अर्थार्थ है और व्यवहार पदकारक उपचरित है, अर्थात् व्यवहार पदकारक एक द्रव्यके वास्तविक कर्ता आदि वर्गोंको सुन्दर द्रव्य पर आरोपित कर कहे गये हैं। अतः प्रकारका प्रयोजन किन्तु द्रव्यकी किन्तु द्रव्यके साथ बाह्य व्याप्ति किन्तु कर्म है। इस द्वारा निश्चय पदकारकका ज्ञान वरजामात्र है। इसके किन्तु पञ्चावस्थिकाम भाषा १७ में केकर १५ तककी भाषाएँ और कर्मकी आचार्य अमृतचन्द्र द्वारा टीका अन्तर्कीय है। निश्चयन पदा है इसका सामक प्रकारसे विवेचन करते हुए आचार्य शुम्भदुम्भ नहीं पर लिखते हैं—

कुम्भं धर्मं सहायं असा कथा सगस्त धावस्त ।

अ हि पोन्नाककम्मार्थं इति निश्चयवर्णं शुम्भेवर्णं ३५१॥

अपने स्वभाव (पर्याय) को करता हुआ आत्मा अपने भावका कर्ता है, पुद्गलकर्मोंका नहीं, यह जिन-वचन जानना चाहिए ॥६१॥

यह उक्त गाथाका अर्थ है। इसी शास्त्रकी गाथा ६२ की सस्कृत टीकामें आचार्य अमृतचन्द्रने कर्म और जीव दोनोंकी अपेक्षा निश्चय पट्कारकका स्पष्ट शब्दोंमें विवेचन किया है। तथा व्यवहार पट्कारक परमाश्रित वयो नहीं है इसका कर्ताकारककी मुख्यतासे एक वाक्य द्वारा निषेध कर दिया है। वे लिखते हैं—

अतः कर्मण कर्तुर्नास्ति जीव कर्ता, जीवस्य कर्तुर्नास्ति कर्म कर्तृ निश्चयेनेति ।

इसलिए निश्चयसे कर्मरूप कर्ताका जीव कर्ता नहीं है तथा जीवरूप कर्ताका कर्म कर्ता नहीं है।

यहाँ पर यह प्रश्न होता है कि निश्चयसे जीव या कर्म एक दूसरेके कर्ता भले ही न बनें। व्यवहार-नयसे तो जीव कर्मका और कर्म जीवका कर्ता है ही और इन दोनोंमें व्यवहारसे रहनेवाला कर्तृत्व धर्म यथार्थ होनेसे इसे उपचरित कहना उचित नहीं है? आचार्य अमृतचन्द्रने इसी शास्त्रकी गाथा २७ की टीकामें व्यवहारसे जीव कर्मका कर्ता है इस विषयका विशदरूपसे विवेचन किया ही है, इसलिए उसे एकान्तसे अपर-मायभूत कहना उचित नहीं है। यह एक प्रश्न है। समाधान यह है कि स्वयं आचार्य कुन्दकुन्दने इसी शास्त्रकी गाथा ५८ में इस प्रश्नको उपस्थित कर गाथा ६० में उसका समाधान किया है। वे गाथा ५८ में कहते हैं—

कस्मेण विणा उदय जीवस्स ण विज्जडे उवसम वा ।

खइय खओवसमिय तम्हा भाव कम्मकय ॥५८॥

कर्मके बिना जीवके उदय, उपशम, क्षय अथवा क्षयोपशम नहीं होता, इसलिए भाव (जीवभाव) कर्मकृत है ॥५८॥

किन्तु यह कथन यथार्थ वयो नहीं है इसका विचार करते हुए वे गाथा ६० में लिखते हैं—

भावो कम्मणिमित्तो कम्म पुण भावकारण भवदि ।

ण तु तेसिं खलु कत्ता ण विणा भूदा दु कत्तार ॥६०॥

जीवभावका कर्म निमित्त है और कर्मका जीव निमित्त है, परन्तु एक दूसरेके वास्तविक कर्ता नहीं है और वे कतकि बिना होते हैं ऐसा भी नहीं है ॥६०॥

यहाँपर आचार्य कुन्दकुन्द जीव कर्मका और कर्म जीवका कर्ता है इस व्यवहारका निषेध करते हैं तथा जीव अपने जीवभावका और कर्म अपने कर्मपरिणामका कर्ता है इस निश्चयकी स्थापना करते हैं। सो वयो? जिस प्रकार आचार्य महाराज व्यवहार पक्षको उपस्थित कर उसका निषेध करते हुए इसी शास्त्रकी गाथा ५९ में—

ण कुणदि अत्ता किंचि वि भुत्ता अण्ण सगं सहाव ।

और समयसार गाथा २९ में—

‘तं निच्छेपु ण जुज्जादि’—

लिखते हैं उस प्रकार उन्होने पहले निश्चय पक्षको उपस्थित कर क्या कही उसका निषेध करते हुए लिखा है कि ‘तं व्यवहारे ण जुज्जादि।’ वे व्यवहार नयको प्रतिषेध और निश्चयनयको प्रतिषेधक (समयसार गाथा २७२ में) क्यों लिखते हैं? इसका कोई कारण तो होना चाहिए? अपर पक्षने इस तथ्यका क्या कभी विचार किया है? यदि वह इसका समीचीन रीतिसे विचार करे तो उसे निश्चयरूप अर्थ सत्यार्थ है और असद्भूत व्यवहाररूप अर्थ उपचरित होनेसे असत्यार्थ है इसे समझनेमें देर न लगे।

हैं यदि वह निरवधारक समान अवस्थित व्यवहारको परमाणुत सिद्ध करनेको हो जन्मा वरम तत्त्व मानता हो तो बात बुरी है ।

तो इन्धोके आधम्यसे सभी आचार्योंने सचन को यह धरति अपनाई है तो छटना मूल कारण एक तो यह है कि प्रत्येक इन्धका पुनः-वर्ष दूसरे इन्धमें पाया नहीं जाता और दूसरा कारण यह है कि प्रत्येक इन्धका पुनः-वर्ष प्रतिस्मर अपने व्यापारमें ही अवयुक्त रहता है, इसलिए यदि हम बीबभावको कर्म परिचाममें या कर्मके प्रत्यक्ष बीबभावमें निमित्तमान होता हुआ देखकर यह व्यवहार करते हैं कि बीबने कर्मको किया या कर्मने बीबको किया ही यह वास्तविक न होकर अपरमाणुत ही सिद्ध होता है क्योंकि बीबम बीबभावका वस्तुत्व कम तो है, परन्तु ज्ञानावरणादि कर्मोंका वस्तुत्व-वर्ष नहीं है और इसी प्रकार ज्ञानावरणादि कर्मोंमें अपना वस्तुत्व कम तो है परन्तु बीबभावका वस्तुत्व कम नहीं है । यही कारण है कि व्यवहारमते एक इन्धको जो दूसरे इन्धका वर्य मानि कहा जाता है वह वास्तविक न होनेसे उपचरित आरोपित अवस्थान या अपरमाणुत कहा जाता है । दूसरेको चिन्तामैके किये हम हम साम्याका प्रयोग करते हो ऐसा नहीं है । किसीको चिन्तामैका उपक्रम करना यह मोक्षमार्गकी प्रक्रियाके विरुद्ध है । वह तो वस्तुस्वरूपका विस्मयवधान है जो मुक्तिमुक्त होनेसे प्रयोजन बध किया जाता है ।

दुसरे विवेचनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि अगर पहले समवसार पाचा ८ का जो अर्थ किना है वह केवल व्यवहार कथनको परमाणुत ठहरानेके अतिप्रायसे ही किया है ।

साथ ही उस पक्षकी ओरसे इसी प्रसंगमें जो आकाश इन्ध समस्त वस्तुजातको अपने अन्तर समाने हुए हैं इत्यादि कथन किना है वह भी इसी अतिप्रायसे किया है जो मुक्तिमुक्त नहीं है । आचार्य पुष्पपत्र तो चर्चापेक्षित अध्याय २ सू १९ में यह कहें कि 'वर्माधिक इन्धका आकाश अधिकरण है वह व्यवहारमते ही कहा जाता है । और अगर एक ठोके स्वाममें वह किये कि आकाश इन्ध समस्त वस्तुजातको अपने अन्तर समाने हुए है । तो यह सब क्या है ? क्या वह विमानमते विपक्ष कथन नहीं है ।

इसी प्रकार आचार्य पुष्पपत्र तो पञ्चास्तिकम पाचा २४ २५ व १ में यह कहें कि 'विशेष काण्ड कहा नाकी दिन-रात महीना जल और संवत्सर आदिबप व्यवहारका बीब और पुद्बकीके परिचाममते जाना जाता है और इसके स्वाममें अगर एक वह किये कि सभी काण्डमते अपनेते स्वच्छ वस्तुबीकी उत्पत्ती और उसमें अपनी-अपनी प्रसिद्धिगत कारणों द्वारा होनेवाले परिचयनोको समय आचकी नहीं बँदा दिन सप्ताह एक माह और वर्ष आदिमें बद्ध करके विभाजित करते रहते हैं । तो वह क्या है ? क्या यही बीब संस्कृति है ? इस आचार पर इस वह कह सकते हैं कि अगर पहले वह ना इसी प्रकारका ज्ञान बिलना ही बचन यहाँ पर किया है वह सबका सब इसी प्रकारके अनेक प्रयोगों किये हुए हैं । हयें इसका कारण नहीं कि उसकी ओरसे इस प्रकारका प्रमाण कथन किया गया है । आचार्य इस बातका है कि वह इसे बीब संस्कृति बोधित करनेका साधन भी करता है । अस्तु, स्पष्ट है कि उसकी ओरसे व्यवहारमते किये गये निमित्त-निमित्तक ज्ञानकी केन्द्र अपनी प्रतिच्छायाओं को कुछ भी विवेचन किया गया है उसे याव प्रयोत्पन्न ही जानना चाहिये ।

जैसे अगर पहले अपनी प्रतिच्छाया २ मिल विषयोंको केन्द्र स्थापित की थी और जिसका उपमात्र समाना हम अपने बुरी वार किये गये उत्तरके समय कर जाने हैं जहाँ विषयोंके क्रमसे हमारे हाथ मिले गये उत्तरको आचार बलाकर जो पुनः प्रतिच्छाया उपस्थित की गई है उसका विचार उही क्रमसे करते हैं—

विचारणीय मुख्य विषय ये हैं—१. स्वामी कार्तिकेयानुप्रेक्षाकी तीन गाथायें तथा तत्सम्बन्धी अन्य सामग्री । २ अकालमें दिव्यध्वनि । ३ निर्जरा तथा मुक्तिका अनियत समय । ४. अनियत गुणपर्याय । ५ क्रम अक्रमपर्याय । ६ द्रव्यकर्मकी अनियतपर्याय और ७ निमित्त-उपादान कारण ।

इन विषयोपर अरर पक्षने जो सामान्यरूपसे प्रतिशकाका कलेवर निर्मित किया है उसका ऊहापोह तो हम कर हो आये हैं । आगे इनके आधारसे जो अपर पक्षका कहना है उस पर विचार करते हैं—

२४ स्वामी कार्तिकेयानुप्रेक्षाकी ३ गाथायें आदि

अपर पक्षने 'एव जो णिच्छयदो' गाथाके जिन पदोंको हमने भिन्न टाईपमें दिया है उस सम्बन्धी हमारे स्पष्टीकरणको उद्धृत कर शुद्ध सम्पददृष्टिका खुलासा करते हुए जो पुन यह लिखा है कि—'श्रुत-ज्ञानी सम्यग्दृष्टि केवलज्ञानके विषयकी अपेक्षा उस तत्त्वको यथार्थ मानता है जिसको पूर्वोक्त दो गाथाओंमें प्रतिपादित किया गया है और श्रुतज्ञानके विषयकी अपेक्षा कार्य-कारणभाव पद्धतिको भी यथार्थ मानता है ।' सो यहाँ यह देखना है कि जिसे अपर पक्ष मात्र श्रुतज्ञानका विषय बतला रहा है वह क्या केवलज्ञानके विषयके बाहर है ? वह कार्य-कारणपद्धति क्या वस्तु है जिसे केवलज्ञान नहीं जानता ? उपादान-उपादेयभावका ही दूसरा नाम कार्य-कारणभाव है जो यथार्थ है । सो यदि उसे केवलज्ञानके विषयके बाहर माना जाता है और इसलिए दिव्यध्वनि द्वारा उसका प्रतिपादन नहीं हुआ है तो उसे स्वीकार करनेवाला जीव सम्यग्दृष्टि और तदनुसार यथार्थ श्रुतज्ञानी कैसे हो सकता है ? वह तो केवल अतत्त्वश्रद्धान और मिथ्याज्ञान ही होगा, अतएव केवलज्ञानके विषयके अनुसार जैसी श्रद्धा हो, सम्यक् श्रुतज्ञानी जीव उसीके अनुसार कार्य-कारणभाव पद्धतिको यथार्थ मानता है, अन्यको नहीं ऐसा यहाँ समझना चाहिये ।

हम 'णिच्छयदो' पदको ध्यानमें रखकर यह लिख आये हैं कि निश्चय (उपादान) को प्रधानतासे विचार करने पर ज्ञात होता है कि आगममें अकालमृत्यु आदिका निर्देश व्यवहारनय (उपचारनय) की अपेक्षा किया गया है, निश्चयनयकी अपेक्षा नहीं । सो हमारे इस कथन पर अपर पक्षका कहना है कि—'जितना भी मरण है चाहे वह अकालमरण हो या कालमरण दोनों व्यवहाररूप हैं ।' सो उस पक्षका ऐसा लिखना ठीक नहीं है, क्योंकि 'कालमरण' जीवकी व्ययरूप पर्याय होनेसे पर्यायाधिक निश्चयनयकी अपेक्षा यथार्थ हो है । हाँ, इसमें बाह्य सामग्रीकी अपेक्षा जो नगार्थकी योजना की गई है वह परसापेक्ष कथन होनेसे अवश्य ही उपचरित है । यही कारण है कि अकालमरणको हमने इस अपेक्षासे व्यवहार (उपचरित) लिखा है ।

अपर पक्षका यह लिखना भी सिद्धान्तविरुद्ध है कि 'आत्मा स्वभावतः अमर है' क्योंकि द्रव्यार्थिक दृष्टिसे जैसे आत्मा अमर है वैसे ही पर्यायाधिक दृष्टिसे वह उत्पाद-व्यय स्वभाववाला भी है । यह दोनों कथन परमार्थभूत हैं । शुद्ध निश्चयनयकी विषयभूत वही वस्तु अश भेद करने पर सद्भूत व्यवहारनयका भी विषय हो जाती है ।

हमने असद्भूतव्यवहारको उपचरित अवश्य लिखा है और है भी वह उपचरित ही । पर सद्भूत व्यवहारको हमने कहीं भी सर्वथा उपचरित नहीं लिखा, क्योंकि अखण्ड वस्तुमें गुण-पर्यायका सद्भाव वास्तविक है । स्पष्ट है कि हमने अपने पिछले उत्तरमें अकालमृत्युको व्यवहारनयकी अपेक्षा जो उपचरित लिखा है वह आगमसम्मत होनेसे यथार्थ ही लिखा है ।

आगे अपर पक्षने निश्चयनय और व्यवहारनयके जो लक्षण लिखे हैं उनका विशेष विचार हम प्रतिशका ६ के उत्तरमें करनेवाले हैं, अतः यहाँ हम उनके खण्डनमें न पड़कर इतना ही लिख देना पर्याप्त

समझते हैं कि जागमये इन नमोके इस प्रकारके फलान कहीं भी दृष्टिगोचर नहीं होते। इसलिए वे बनाव नहीं हैं। हाँ प्रथम अपर पक्षका कामे बनावका यह आशय हो कि जिस वस्तुका जो गुण-गर्म है उसको उसीका जो तब नही या कामे वह निश्चयमय है और जो बाह्य सामग्रीके संयोगसे ऐक्यकर निमित्तानिबन्ध बाध्य वस्तुके गुण गर्मको अमयका नही या जाने वह व्यवहारमय है तो हमें कोई अपत्ति नहीं है।

जाने अपर पक्षने अपनी बातको रत्ननका प्रयास करते हुए अन्तमें सभी काय स्वभावमें होते हैं। इसका विरोध करनेके अतिप्रामाण्य को कार्य-कारण पद्धतिसे अपमानसे ही बात किछी है सो यह नेवक उस पक्षका आग्रहमात्र है, क्योंकि सभी कामोंका स्वभावसे होना स्वीकार करनेमात्रसे कार्य-कारण पद्धतिके अपमानसे आपसमें कोई विरोध नहीं आता। हाँ इसके अपनी अनिवार्य वृत्ति (राम-रोप-मोह वरिणित) को निरुद्ध करनेका व्यवहार व्यवस्था ही मिलता है। कोकर्म चितने भी पक्षार्थ है चाहे वे अनुष्ठानमें हो या अनुष्ठानमें उन सभीके कार्य (उत्पादन-व्यय) को कार्य-कारणपद्धतिसे ही ही रहे हैं और होते रहेंगे। अपर पक्ष तब यह मानता ही है कि 'कुछ कार्य निश्चय व्यवस्था ही होते हैं और ऐसा स्वीकार करने पर भी जब कार्य-कारण पद्धतिमें विरोध उपस्थित नहीं होता ऐसी व्यवस्थामें सभी बातोंका निश्चयमय होना स्वीकार कर देने पर कार्य-कारणपद्धतिमें विरोध कैसे उपस्थित हो जाता है इसका यह स्वयं निर्वचन करे।

इसी प्रसवमें अपर पक्षने समग्रसार आत्मव्यक्ति टीकासे 'अहं विष्णुसर्वं पञ्चजह' इत्यादि वाचा उद्धृत की है सो यह वाचा निश्चयमय और उद्धृतव्यवहारमयके प्रतिपादनके प्रसवसे आई है। परन्तु अपर पक्षको ओरसे यह वाचा जिस प्रयोजनसे उपस्थित की गई है इसका विरोध खुलासा उसको ओरसे न किया जानेके कारण हम यहाँ पर इसके सम्बन्धमें विरोध व्याख्यात करना उचित नहीं समझते।

स्वामी काठिनैमानुशेकाकी २१९ वीं वाचा और उसके विषयको स्वीकार करनेसे सभी कार्यके नियत व्यवस्था होनेका सम्बन्ध कैसे हो जाता है यह बुद्धिके बाहर है। जब कि सभी कार्यके साधन अपने-अपने उपादान की अवस्थिति और निमित्त सत्ताको प्राप्त होनेवाली बाह्य सामग्रीके साथ बाह्य व्याप्तिको स्वीकार कर इन दोनोंका आत्मनमें सुमेध व्यवस्था बना है और इसीलिए आत्मनमें उपचारसे उपचार अपकारको कर्मकृत नष्टा गया है। ऐसी व्यवस्थामें व्यवस्था को प्रतिपादन है उसे समझकर ही वस्तुका निर्वचन करना चाहिये नहीं मध्य है। उक्त यह है कि यह भीच स्वयं अपने ध्यान जगुन परिवारयोगका कर्ता है और वही उसके कर्मका मोक्षता है। धूम-धूमन नामोंको निमित्तकर को कर्म करते हैं वे तो उन भावोंके होनेमें निमित्तमात्र है। यही बात उस वाक्य द्वारा निष्कण्य रूपसे सूचित की गई है।

स्वामी काठिनैमानुशेकाकी २१६ वीं वाचामें भी वाचों स्पष्टकरके कही गई है—१। प्रत्येक द्रव्य उपादान होकर स्वयं परिणमन करता है। २ और जब वह कार्यरूप परिणमता है तब काकादि सामग्री उसमें निमित्त होती है। इस प्रकार इस वाक्य द्वारा नियत व्यवस्था ही समर्पण होता है अनिवार्य व्यवस्था नहीं। कार्य-कारणमात्रमें मुख्यरूपसे उपादानका और उपचारकसे निमित्त अन्वयनेवासी बाह्य सामग्रीका द्रव्य है वह नहीं पूछना चाहिये। जब कि प्रत्येक कार्यका प्रत्येक अवयव उपादानकारण सुनिश्चित है तो उसके आत्मनका कार्यके अनुष्ठान बाह्य सामग्रीका होना भी सुनिश्चित है। यह भाग ही इस वाक्य द्वारा सूचित किया गया है। प्रत्येक द्रव्य स्वयं कर्ता होकर परिणमता है और व्यवहारसे उद्धृतव्यवस्था बाह्य सामग्री उसमें निमित्त होती है यह व्यवस्था ही व्यवहारके कार्य-कारणमात्रमें स्वीकार की है। विरोध खुलासा पहले ही कर जाने है।

अपर पक्षका यह विचार कि 'जब वाचामें पठित 'सर्व' पक्षके सर्वके साथ 'काकादि'विस्तृत

पदके अर्थका उस अवस्थामें विरोध आता है यदि उस गाथाके आधारसे 'नियतक्रम' पक्षका समर्थन किया जाता है, कारण कि यदि 'स्वय' पदका अर्थ 'अपने आप' अर्थात् 'बिना किसी दूसरे पदार्थकी सहायताके' ऐसा किया जाता है तो बाह्य सामग्रीको कारणरूपसे स्वीकार करना निष्फल हो जाता है, इसलिये इसका ऐसा अर्थ करना चाहिए कि 'निमित्त सामग्री सापेक्ष जो भी पदार्थमें परिणमन होता है उसे उसका (पदार्थका) अपना ही परिणमन जानना चाहिये ।'

यह अपर पक्षके वक्तव्यका सार है । सो इस सम्बन्धमें पृथ्ना यह है कि प्रत्येक पदार्थमें परिणमनको करता कौन है—बाह्य सामग्री या उपादान या दोनों ? यदि बाह्य सामग्री करती है तो वह उससे भिन्न रहकर करती है या अभिन्न रहकर करती है ? यदि कहो कि भिन्न रहकर करती है तो बाह्य सामग्रीका कर्तृत्व तो उस (परिणमन)से भिन्न रहा, फिर बाह्य सामग्रीसे भिन्न उपादानमें परिणमन हो कैसे जाता है ? अर्थात् नहीं हो सकता । यदि कहो कि अभिन्न रहकर करती है तो दो या दोसे अधिक द्रव्योंमें एकता प्राप्त होती है जो युक्त नहीं है । दूसरे बाह्य सामग्रीसे उपादानमें परिणमन मानने पर पुरुषार्थकी कथा करना व्यर्थ हो जाता है और द्रव्यके उत्पाद-व्यय स्वभावकी हानिका प्रसंग उपस्थित होता है यह अलग । इसलिए बाह्य सामग्री उपादानमें परिणमन करती है यह कहना तो बनता नहीं ।

यदि कहो कि उपादान और बाह्य सामग्री दोनों मिलकर उपादानमें परिणमन करते हैं तो यह कहना भी नहीं बनता, क्योंकि दोनोंके एक हुए बिना दोनों एक क्रियाके कर्ता नहीं हो सकते और दो द्रव्य मिलकर एक होते नहीं, इसलिए दोनों मिलकर एक परिणमनके कर्ता होते हैं यह कहना भी तर्कसंगत नहीं है ।

यदि कहो कि 'बाह्य सामग्रीके सानिध्यमें प्रत्येक उपादान कारण अपना कार्य करता है इसे ही हम 'दोनों मिलकर एक परिणामके कर्ता होते हैं' । ऐसा कहते हैं तो स्पष्ट हो गया कि प्रत्येक उपादान स्वयं अपना कार्य करता है और बाह्य सामग्री उसमें यथायोग्य व्यवहारसे निमित्त होती है । अर्थात् स्वभाव-परिणमनमें बलाघानरूपसे व्यवहारहेतु होती है और विभाव परिणमनमें कायके अनुकूल व्यापार द्वारा व्यवहार हेतु होती है । हो रहा है सब क्रमानुपाती ही । इसलिए आगममें ऐसे स्थल पर 'स्वय' पदका अर्थ अपने आप, अपने में या अपने द्वारा आदि ही किया गया है ऐसा यहाँ समझना चाहिए ।

यहाँ हमें 'भो विद्वान्' इस पद द्वारा सम्बोधित कर जो यह लिखा है कि 'हम लोगोमें से कौन कहता है कि उपादानके अनुसार कार्यकी उत्पत्ति नहीं होती है । तो फिर क्यों गलत आरोप आप हमारे ऊपर करते हैं ।' आदि, सो निवेदन यह है कि एक ओर अपर पक्ष यह लिखे कि प्रत्येक उपादान अनेक योग्यतावाला होता है । किम समय कौन परिणमन हो यह निमित्तों पर अवलम्बित है । परिणमन करना मात्र उपादानका कार्य है, उसमें जो परिणाम होता है वह निमित्तोंके अनुसार ही होता है और दूसरी ओर यह लिखे कि 'हम लोगोमें से कौन कहता है कि उपादानके अनुसार कार्यकी उत्पत्ति नहीं होती है ।' सो हमें तो यह सब कथन परस्पर विरुद्ध अतएव विद्वन्मनापूर्ण हो मालूम पड़ता है । शास्त्रोंमें उपादानका लक्षण 'द्रव्यशक्तिका नाम उपादान है' ऐसा जब कि कहीं किया ही नहीं है ऐसी अवस्थामें अपर पक्ष अपनी प्रतिशकाओंमें उपादानको मात्र द्रव्यशक्तिरूप मानकर क्यों व्याख्यान कर रहा है और शास्त्रोंमें जो उपादान का वास्तविक लक्षण किया है उसे क्यों दृष्टिओक्षल कर रहा है । क्या इसका ही अर्थ यह मानना होता है कि प्रत्येक कार्य उपादानके अनुसार होता है इसका अपर पक्ष स्वयं विचार करे । भट्टाकलकदेवने जो 'उपादानस्य उत्तरीभवनात्' वचन लिखा है उसे अपर पक्ष श्रद्धाकी दृष्टिसे देखता है सो यह उचित ही है । किन्तु उन्हीं आचार्योंने जो द्रव्यशक्तिके माय पर्यायशक्तिको स्वीकार कर उपादान कारणकी व्यवस्था की है उसे

भी अगर पक्षकी हृदयसे स्वीकार कर लेना चाहिए । और जब वह उपाधालके इस कक्षकी अन्तःकरवपुष्प स्वीकार कर लेगा तब वह प्रत्येक समयमें भी कार्य होता है उसका उपाधान मान लीक्य होता है यह भी स्वीकार कर लेना । फिर वह यह शिक्षा छोड़ देगा कि उपाधान मान इच्छासक्तिरूप होनेके कारण बनेक योग्यतावाला होता है इसलिये जब जैसे निमित्त मिलते हैं कार्य उनके अनुसार होता है । इतना ही नहीं फिर वह यह भी शिक्षा छोड़ देगा कि सुतज्ञानके अनुसार कुछ कार्य निश्चित बनते होते हैं और कुछ कार्य अनिश्चित बनते भी होते हैं ।

इसी प्रसंगमें ज्ञानकी कक्षकर अगर पक्षमें यह वाक्य भी लिखा है कि 'जैसे ज्ञानका स्वतर्जित स्वभाव पदार्थकी जातलेका है, वैसिम ज्ञानका उपयोक्ताकार परिचयन किन पदार्थरूप होता है ? यह भवस्या तो उस पदार्थके ही जातीय है । सो हमें यह सत्य पक्षकर वाच्य ही नहीं खेद भी हुआ : एक ओर तो सब तन्मो पर वृष्टिपल करती हुये जाचार्य यह घोषणा करें कि परिच्छेद (खेद) होनेसे जन्मकारके तन्मन बर्ष और जाओक ज्ञानकी उत्पत्तिके हेतु नहीं इसलिये जैसे धीपक बट आदि पदार्थोंसे उत्पन्न न होकर भी उनका प्रकाशक है जैसे ही बर्ष और जाओकसे उपयोक्ताकार ज्ञान उत्पन्न न होकर भी उनका प्रकाशक (ज्ञानक) है (परीक्षासूत्र अ २ सू १८ व २) । और दूसरी ओर अगर पक्ष ज्ञानके उपयोक्ताकार परिचयनकी पदार्थोंके जातीय बलछने यह खेदकी बात है । साबद अपने आसयको स्पष्ट करते हुए अगर पक्ष नहीं कि ज्ञानका परिचयन तो स्वतर्जित है । वह परिचयन भी निश्चित उपयोक्तरूप होता है । अन्के जातीय है तो इसका मतकब वह हुआ कि जो कठीन और अजागत कार्य निराद और अनुत्पन्न है उन्हें केवळज्ञान बाग ही नहीं उठेगा क्योंकि कठीन काककी अपेक्षा निर-निर काकमें भी जो कार्य हुए न तो वर्तमानमें उस सब रूपमें उस उस काकका ही उत्पन्न है और न ही जन-जन बाओका भी । इसी प्रकार भविष्यकी अपेक्षा भी जान लेना चाहिए, और जो कार्य या काक अपने रूपमें वर्तमानमें है नहीं उन्हें केवळज्ञान जैसे जानेवा अर्थात् नहीं जान उठेगा । एक केवळज्ञान ही क्या अवधिज्ञान और अन पर्यवज्ञान पर भी वही बात जानू होती है । और यदि बाटीकीसे विचार किया जाय तो मतिज्ञान और सुतज्ञानके किये भी नहीं कहा जानना । अतएव 'जैसेके जातीय होकर ज्ञानका उपयोक्ताकार परिचयन होता है वह कहना बुधितबुद्ध प्रतीय नहीं होता ।

यह तो एक बात हुई । दूसरी बात यह है कि प्रत्येक वस्तु सामान्य-विशेषात्मक जाती गई है । ऐसी अवस्थामें प्रत्येक समयमें उससे अनिमित्त भी परिचयन होता है वह सामान्य-विशेषात्मक ही होता है या मात्र सामान्यात्मक ही ? अगर पक्ष उस परिचयनकी मात्र सामान्यात्मक तो कह नहीं सकता क्योंकि मात्र सामान्यात्मक वस्तुका सर्वथा अभाव है । परितोक्त्यायै वह परिचयन सामान्य-विशेषात्मक ही जानना पड़ेगा । स्पष्ट है कि जिस प्रकार परिचयन करना प्रत्येक वस्तुका स्वतः सिद्ध स्वभाव है उसी प्रकार अगर पक्षकी यह भी स्वीकार कर लेना चाहिये कि परके कक्षमें विज्ञातरूप परिचयन करना और इसके कक्षमें स्वभावरूप परिचयन करना भी उसका स्वतर्जित स्वभाव है । आचार्य अक्षकक्षेत्रमें इसी बातकी ध्यानमें रखकर ही 'अपान्तात्मक उत्तरीभक्त्यात्' यह वचन कहा है । वहीं 'उत्तरीभक्त्यात्' पर ध्यान देने योग्य है । केवल परिचयन करे इसका ही उपाधानका नार्थ नहीं है किन्तु उपाधानके उत्तर जानने भी कार्य होनेवाला है उस रूप परिचयन करे यह भी उपाधानका ही कार्य है ।

तीसरी बात यह है कि यदि प्रत्येक ज्ञानका परिचयन करना मात्र उसका स्वतः सिद्ध स्वभाव जाना जाय और वह परिचयन जिस रूप हो यह बाह्य धारणी पर अवलम्बित माना जाय तो केवळी जिनके कुछ बुद्धके प्रत्येक समयमें परिचयनमें अवलम्बित बुद्धकणता नहीं बन सकती ।

इत्यादि दोष प्राप्त न हो, हमन्ति यही मानना उचित है कि प्रत्येक द्रव्य स्वयं उस-उस रूपमें परिणमता है, बाह्य सामग्री तो उसमें निमित्तमात्र है। यहाँ अपर पक्षने क्रोधपर्यायिकी प्रमुखरूपमें उदाहरण-रूपमें उपस्थित किया है जो चर्चने त्रिपथमें भी इसी भावमें निर्णय कर लेना चाहिये।

इस प्रकार अपर पक्षने स्वामी कार्तिनेयानुप्रेयाही तीन गायत्री तथा उनके सम्बन्धसे अन्य जिन विषयोंकी चर्चा की है उनके सम्बन्धमें मानोपागमरूपमें तथ्यार्थका निर्देश किया।

३५. प्रतिशंका ३ में उपस्थित ४ प्रमाणोंका स्पष्टीकरण

इसी प्रमाणमें अपर पक्षने अपने अभिमतकी पुष्टि अभिप्रायमें जो ४ प्रमाण उपस्थित किये हैं उनमेंसे प्रथम उल्लेख भट्टाकलकदेवने किम आगम्ये किया है इसका हम पूर्वमें ही विस्तारके साथ स्पष्टीकरण कर आये हैं। वहाँ यह स्पष्ट बतला आये है कि भौमाभादर्शन शब्दको उपादनरूपमें स्वीकार न करके भी उसमें सबया भिन्न ध्वनिकार्यकी उत्पत्ति सहकारी कारणोंमें मानना है, इसलिए जैसे उसके लिए यह कहा जा सकता है कि नित्य शब्दकी असामर्थ्यका स्पष्टन न करता हुआ सहकारी कारण अकिंचित्कर क्यों नहीं हो जायगा उस प्रकार जैनदर्शनके रूप यह बात लागू नहीं होती। अतएव प्रथम प्रमाणसे तो अपर पक्षके मतका समर्थन होता नहीं।

दूसरे प्रमाणमें आचार्य विद्यानन्दिने कार्यके साथ सहकारी सामग्रीकी मात्र कालप्रत्यासत्ति स्वीकार की है, जिससे यह स्पष्ट विदित होता है कि विवक्षित उपारानके विवक्षित कार्यरूप परिणमनके समय विवक्षित बाह्य सामग्रीकी कालप्रत्यासत्ति नियमसे होती ही है, क्योंकि इन दोनोंके एक कालमें होनेका नियम है यही यहाँ कालप्रत्यासत्तिकी मथितार्थ है। आचार्य विद्यानन्दिने व्यवहारनयकी अपेक्षा द्विष्ट कार्यकारण भावको जो परमार्थभूत पक्षक कल्पनारोपितपनेका निषेध किया है सो वह कालप्रत्यासत्तिकी ध्यानमें रखकर ही किया है, क्योंकि इन दोनोंका एक कालमें होना कल्पनारोपित नहीं है। किन्तु अपर पक्षको मात्र इतना स्वीकार करनेमें सतोष कहाँ है। वह तो जीवके क्रोधरूप कार्यमें जो क्रोधरूप विशेषता जाती है उसे सहकारी कारणका कार्य मानने पर तुला हुआ है। आचार्य विद्यानन्दिने इस उद्धरणके प्रारम्भमें जो महत्त्वपूर्ण सूचना की है उसे तो वह दृष्टि ओझल ही कर देना चाहता है। आचार्य श्री तो कहते हैं कि एक द्रव्य प्रत्यासत्ति होनेमें नियत क्रममें होनेवाली अव्यवहित पूर्व और उत्तर दो पर्यायोंमें उपादान-उपादेयभाव सिद्धान्तविरोध नहीं है। किन्तु आश्चर्य है कि अपर पक्ष इस कथनकी ओर ध्यान ही नहीं देना चाहता और अपने माने हुए श्रुतज्ञानकी अपेक्षा कुछ पर्यायोंको निश्चितक्रमरूप और कुछ पर्यायोंको अनिश्चित क्रम-रूप माननेमें ही अपनी आगमनिष्ठा समझता है जब कि तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकके पृष्ठ १५१ के उक्त उल्लेखमें ही आचार्य विद्यानन्दिने

क्रमभुवो पर्याययो एक द्रव्यप्रत्यासत्तेरुपादानोपादेयत्वस्य वचनात् ।

यह पद देकर सभी पर्यायोंकी नियतक्रमता स्वीकार कर ली है। स्पष्ट है कि पिछले उल्लेखके समान इस उल्लेखसे भी अपर पक्षके अभिमतकी पुष्टि न होकर हमारे ही अभिमतकी पुष्टि होती है।

अपर पक्षने तीसरा उल्लेख तत्त्वार्थवार्तिक अ० १ सू० ३ का उपस्थित किया है सो उस द्वारा तो मात्र यह बतलाया गया है कि केवल काल ही मोक्षका हेतु नहीं है। किन्तु बाह्य-आभ्यन्तर अन्य सामग्री भी यथायोग्य उसकी हेतु है। सो इस उल्लेखसे कालकी हेतुताका खण्डन न होकर उसका समर्थन ही होता है। यही कारण है कि लोकमें जायमान सभी कार्योंका कालको भी एक व्यवहार हेतु माना गया है।

प्रत्येक कार्य स्वकाष्ठमें नियम है इसका समर्थन करते हुए आचार्य प्रभावकर प्रयोगक्रममार्तण्ड अ. २ सू. १२ पृ. २६१ में लिखते हैं—

स्वकाष्ठविषयसम्बन्धवत्तत्त्वैव तस्य प्रवृत्त्या ।

स्वकाष्ठमें नियत तत्त्वकल्पे ही उत्तरा ग्रहण होता है ।

इस उल्लेखमें यह स्पष्टरूपसे बतलाया गया है कि प्रत्येक कार्य स्वकाष्ठमें नियत तत्त्वकल्प है । इसलिप यह तीसरा उल्लेख भी बार पक्षके अधिमगकी पुष्टि नहीं करता । किन्तु इससे हमारे इस अधिप्रायकी ही पुष्टि होती है कि सभी कार्य अपने-अपने काष्ठमें नियतक्रमसे ही होते हैं ।

अपर पक्षमें चौथा उल्लेख तत्त्वार्थस्योक्त्यास्तिक पृ. ७१ वा उपस्थित किया है । सो इस उल्लेखसे भी यही सिद्ध होता है कि जब यह जीव अयोधनेवकी मुक्तमानके कणमय और अन्य समयमें विद्यमान होता है तब तब समयको नियमितकर नायावि तीन कर्मोंकी निष्पत्ति होती है । ऐसा ही हमका मोह है । इससे यह कहाँ सिद्ध होता है कि आत्मा सहकारी कारण बनकर चाहे जब इन ३ कर्मोंकी निष्पत्ति कर देता है । अपर पक्षको तो सहकारी कारणको बन्धन कार्योंका अपने विविधत समयको जोड़कर अनिश्चित समयमें होता सिद्ध करता है । सो यह उल्लेख भी अपर पक्षके अधिमगकी पुष्टि न कर हमारे इस भावमका ही समर्थन करता है कि सभी कार्य स्वकाष्ठमें बाह्य आत्मन्तर सम्यगीको प्राप्त कर होते हैं । आचार्य विष्णुने हरिवंशपुराण सर्ग ७ में लिखते हैं—

विमिश्रमातृरं तत्र बोध्यता वस्तुवि स्थिता ।

वर्धिमिश्रणकास्तु विविधस्वत्ववर्धिमि ॥६॥

वस्तुमें स्थित द्रव्य-धर्माय बोध्यता कार्यमें आत्मन्तर निहित है और मिश्रणका बाह्य निहित है ऐसा तत्त्ववाच्योने निश्चित किया है ॥६॥

एकान्त नियन्त्रादका बोध्यन्तरा कमकाष्ठ आदि कार्य वर्धनोंमें क्या कार्य किया है इसका स्पष्टीकरण हम पहले ही कर चुके हैं । बाह्य पक्षका है कि अपर पक्ष उत्तरा तीसरी वृत्तिगत नहीं करना बाह्यता और जिस प्रकार उत्तरार्थी वैश्वयोगो नास्तिक कहकर अन्तर्गते बलाम करते हैं उसी प्रकार अपर पक्षमें भी हमें एकान्त निर्विवादी कहकर आम जनतामें बलाम करनेका मार्ग सूँठ निकाला है । मनुस्मृतिकेव और आचार्य विद्यानाथिके 'अन्यात्मस्य अन्तीममगत्' बलमकी प्रत्येक कार्यके प्रति बाह्य-आत्मन्तरी निमित्ता स्वीकार करनेपर भी संघर्ष कैसे ईठती है इसका उन्होंने स्वयं अपने द्वारा रचित धारमोंमें स्पष्टीकरण किया है । मनुस्मृतिकेव तत्त्वार्थवास्तिक अ. १ सू. २ में लिखते हैं—

जीवन्मरण-ज्ञानावरण-अव-अवोपसमापयेन आत्मनात्मपरिणाम-पुद्गलकेव च स्वपरिणामस्य स्वत्वकेव च निश्चय-अवधारणमपेक्षया विवृत इति कस्य ।

जीवन्मरण और ज्ञानावरणके अव और अवोपसमापनी अनेका रणैवादि वचन इन कर्मोंके अव और अवोपसमापनी पुन आरमाके द्वारा निश्चयनमसे आरमपरिणाम और पुद्गलके द्वारा पुद्गल परिणाम तथा अवधारणमसे आरमाके द्वारा पुद्गलपरिणाम और पुद्गलके द्वारा आरम परिणाम किया जाता है इतिदि ये वचन हैं ।

इन उल्लेख द्वारा आचार्य महाराज स्पष्ट अवोपे बतला रहे हैं कि आत्मा और पुद्गल प्रत्येकका कार्य एक-एक है किन्तु जब आत्माविन मिश्रणमकी विवृता होती है तब जिस द्रव्यमें स्वयं वचन वता ईकर

अपनी परिणाम क्रियावाग उसे किया है उसका वह कार्य कहा जायगा और जब पराश्रित व्यवहारनयकी विवक्षा होती है तब जिनमें गद्याद्यम उसे किया तो नहीं है, मात्र उनके होनेमें व्यवहारसे अनुकूल रहा, इसलिए उसका भी कार्य कहा जायगा। इस प्रकार प्रत्येक समयमें मर्याद निश्चय-व्यवहार हेतुओंकी युति होनेसे 'उपादानस्य उत्तरीभवनान्' वचनाकी मर्याद मगति बैठती जाती है। इसके सिवाय केवलज्ञानके विषय और तदनुसारी श्रद्धामूलक धृतज्ञानके विना स्वरूपसे अप्रामाणिक अन्य किसी श्रुतज्ञानके द्वारा समन्वयकी बात करना मिथ्या ही है।

स्पष्ट है कि अपर पक्षने जिन चार प्रमाणोंके आधारमें अपने अभिमत की पुष्टि करनी चाहो है वे अपर पक्षके अभिमतकी पुष्टि न कर हमारे ही अभिमतकी पुष्टि करते हैं, इसलिए हम अपने पिछले उत्तरमें जो कुछ भी लिखिबद्ध कर आये हैं वह आगमानुसारी होनेसे प्रमाणभूत हो हैं ऐसा अपर पक्षको यहाँ निर्णय करना चाहिए।

३६ प्रतिशंका ३ में उपस्थित कतिपय तर्कोंका सप्रमाण खण्डन

इसी प्रसंगमें अपर पक्षने हमारे पिछले उत्तरकी ध्यानमें रखकर हमारे जिस वाक्याशको उद्धृत किया है उसे परे सन्दर्भके साथ हम यहाँ दे देना चाहते हैं, क्योंकि अपर पक्षने उसके पूरे सन्दर्भको छोड़कर उसे उपस्थित किया है। पूरे सन्दर्भ सहित वह वाक्याश इस प्रकार है—

'प्रत्येक पदार्थमें प्रत्येक समयमें जो द्रव्य-पर्यायात्मक शक्ति होती है जिसे कि आचार्योंने यथार्थ (निश्चय) उपादान कहा है उसके अनुसार ही कार्यकी उत्पत्ति होती है। तभी तो आचार्य अकलकदेव और विद्यानन्दि जैसे समर्थ आचार्य 'उपादानस्य उत्तरीभवनान्' यह कहनेमें समर्थ हुए। यदि उपादानके इस लक्षणको, जिसे कि सभी आचार्योंने अनेक तर्क देकर सिद्ध किया है, यथार्थ नहीं माना जाता है और यह स्वीकार किया जाता है कि जब जैसा बाह्य निमित्त मिलता है तब उसके अनुसार कार्य होता है तो सिद्धोंको जिनमें वैभाविक शक्ति इस अवस्थामें भी विद्यमान है और लोकमें सर्वत्र बाह्य निमित्तोंकी भी विद्यमानता है तब उन्हें ससारी बनानेसे कौन रोक सकेगा।'

यह हमारे वक्तव्यका वह अंश है जिस द्वारा हमने बाह्य सामग्रीके आधार पर कार्योत्पत्ति स्वीकार करने पर सिद्धोंके ससारी बनानेरूप जो अतिप्रसंग दोषका प्रापादन किया है वह युक्त ही है, क्योंकि अपर पक्ष जब किसी कार्यका प्रतिनियत उपादान माननेके लिए तैयार ही नहीं और बाह्य सामग्रीके बल पर प्रत्येक कायकी व्यवस्था बनाता है तो ऐसी अवस्थामें सिद्धोंके पुन ससारी बन जानेकी आपत्ति उपस्थित होती है यह स्पष्ट ही है। किन्तु इस दोषको टालनेके लिए अपर पक्षका कहना है कि 'सिद्धोंके कर्मोंका सयोग और रागादि परिणाम नहीं पाये जाते, इसलिए सिद्धोंका ससारी होना संभव नहीं है।' किन्तु उनका ऐसा लिखना इसलिए ठीक नहीं है, क्योंकि जब अपर पक्ष आगममें स्वीकृत निश्चय उपादानके लक्षणको ही स्वीकार नहीं करता और बाह्य सामग्रीके बलपर किसी भी कार्यकी उत्पत्ति स्वीकार करता है तो उसे यह भी स्वीकार कर लेना चाहिये कि सिद्धोंमें द्रव्यशक्तिरूप उपादान योग्यता है ही, अतएव उसे निमित्तकर कर्मोंका सयोग हो जाने पर सिद्धोंको ससारी बनना ही पड़ेगा। अध्यात्मवेत्ता प्रतिनियत सामग्रीसे प्रतिनियत कायकी उत्पत्ति होती है इसे अच्छी तरह जानते हैं। ससार और मोक्षकी व्यवस्था इसी आधार पर चल रही है इसे भी वे अच्छी तरह जानते हैं, किन्तु वे यह नहीं जानते कि उपादान अनेक योग्यतावाला होता है, उनमेंसे कौन योग्यता कार्यरूप परिणामे यह बाह्य सामग्री पर अवलम्बित है और न ही उन्होंने ऐसी कोई व्यवस्था आगममें ही देखी है।

अथएव इह वागवा निर्णय तो अपर पक्षकी ही करना है कि—यदि हम उपादानको अनेक बोधसाधन माननेके साथ बाह्य सामग्रीके बल्पर वायवी उत्पत्तिकी मानते रहे तो छिद्रको ससारी बनानेका अतिशयसे हमें कोन क्या सकेगा। इस प्रश्नमें अपर पक्षकी ओरसे जो वायव्य प्रमाण उपस्थित विद्ये गये हैं उनकी धार्ढ्यता यही है जब आनन्द व्यक्तियोंको पुरुषको स्वीकार कर लिया था। हमारी ओरसे जहाँ भी निमित्तोंके अनुसार कार्य होता दिखाया गया है वहाँ प्रतिनियत कार्यके प्रतिनियत उपादान और प्रतिनियत बाह्य सामग्री को ध्यानमें रखकर ॥ मित्रा गया है क्योंकि इन दोनोंको सम्बन्धित है, इसलिए निश्चय बचने केपा यह कथन किया जाता है कि कार्य उपादानके अनुसार होता है और व्यवहारमण्डले यह कहा जाता है कि कार्य बाह्य सामग्रीके अनुसार होता है।

यही अपर पक्षकी ओरसे हमारे इस पक्षको ध्यानमें रखकर कि प्रत्येक इन्द्रकी संश्लेषणमें होने वाली पर्याप्त बाह्य निमित्तसम्पेक्ष निश्चय उपादानसे होती है। पुनः अपनी इस मान्यताको दोहराया है कि उपादानका कार्य केवल परिचयन करता है। उक्त परिचयनमें जो ज्योतिषिकता परिकल्पित होती है वह कर्म-व्यवहारिक निमित्त कारणोंसे ही उत्पन्न होती है। यद्यपि इस जननी इस माध्यसाध विचारपूर्वमें सांघोष्यकर गये हैं छिद्र भी यहाँ पर इतना संकेत कर देगा आवश्यक समझते हैं कि परिचयन परिवर्तनी और परिचयन किया वे तीनों एक सत्ताक वस्तु होनेके कारण उपादान ही स्वयं अपनी शक्तसे ज्योतिषिक परिचयनको उत्पन्न करता है, बाह्य सामग्री तो उसमें निमित्तमात्र है। इस विषयको स्पष्ट करते हुए आचार्य कुम्भकुम्भ प्रवचनद्वारमें लिखते हैं—

परिचयमपि ज्ञेय इत्थं तत्काक सम्भव सि पञ्चमं ।

तन्मा सम्मपरिचयी आत्मा सम्मो ध्रुवेष्वपि ॥८॥

जिस समय जिस स्वभावसे इन्द्र परिचयन करता है उस समय उसमें ही देता विनेन्द्रवने कहा है इसलिए बर्मपरिचय आत्माको बर्म समझना चाहिए ॥८॥

इसकी संस्कृत टीका करते हुए आचार्य समुद्रचन्द्र लिखते हैं—

अतस्तु इन्द्र वस्तिगन्धके येन मात्रेण परिचयमपि तत् परिचयनके विधीन्यपरिचयः, निश्चयः, सम्यक् भवति । ततोऽप्यमात्रा भवेत् परिचयः यम एव सत्तासीति सिद्धमात्मन्यपरिचयः ॥८॥

वास्तवमें जो इन्द्र जिस समय जिस आत्मन्यसे परिचयन करता है, वह इन्द्र उस समय सम्पत्ताकनते परिचयित करनेके योग्यकी भाँति समझता है, इसलिए वह आत्मा बर्मका परिचयित होनेसे बर्म ही है। इस प्रकार आत्माकी परिचयता सिद्ध हुई ॥८॥

यहाँ आचार्य 'परिचयमपि ज्ञेय और टीकामें 'यम ध्यायेव परिचयमपि पद ध्यान देने योग्य है। इससे स्पष्ट चिह्नित होता है कि प्रत्येक इन्द्र प्रत्येक समयमें स्वतन्त्र वर्ता होकर जो भी परिचयन करता है वह ज्योतिषिकताके किसी एक माध्यम ही परिचयन करता है। अन्तर्मात्र उसका परिचयन करना ही वही बर्म उक्त है। अथएव अन्तर्मात्र अपर पक्षको यही निश्चय करना चाहिए कि जिस समय जिस इन्द्रमें जिस परिचयनकी उत्पत्ति होती है उक्त समय उस परिचयनकी योग्यतावाला ही उक्त इन्द्रका उपादान होता है। छिद्र भी निमित्तसम्पेक्ष जो बाह्य-सामग्रीकी स्वीकृति है वह केवल निश्चय उपादानके साथ बाह्य-सामग्रीके कारणमासत्तिक व्यवहारवाचकी ध्यानमें रखकर ही की गई है। प्रयोगका विचार इन पूर्वमें ही कर गये हैं।

आगे अपर पक्षने हमारे इस कथनको ध्यानमें रखकर कि 'निमित्त भी उसीके अनुसार मिलते हैं' जो यह भाष्य किया है कि 'इसका अभिप्राय यही तो हुआ कि कार्यक्षम निश्चय उपादान अपने द्वारा होनेवाली कार्योत्पत्तिके लिए अनुकूल निमित्तोका समागम भी आप ही प्राप्त कर लेता है।' सो इस सम्बन्धमें इतना ही लिखना है कि प्रत्येक कार्यमें ऐसा योग सहज स्वीकार किया गया है और उसीके अनुसार कार्य होता है।

आगे अपर पक्षका कहना है कि 'यदि प्रत्येक समयका परिणमन सुनिश्चित क्रमसे होता है तो फिर क्यों आप काय करनेका सकल्प मनमें करते हैं? क्यों मस्तिष्कके सहारेपर काय-कारणभावकी निमित्तभूत और उपादानभूत वस्तुओंके साथ सगति विठलाते हैं तथा फिर क्यों अपनी श्रमशक्तिके आधारपर तदनुकूल व्यापार करते हैं।' सो इस सम्बन्धमें निवेदन यह है कि सकल्प करना भी एक प्रतिनियत कार्य है, जो बाह्य-आम्यन्तर सामग्रीकी समग्रतामें होता है। इसी प्रकार अन्य जिन बातोंका उल्लेख यहाँपर अपर पक्षने किया है वे सब काय ही तो हैं जो राग-द्वेषरूप वृत्तिके परिणाम हैं। जबतक इस जीवके राग द्वेषमय परिणति होती रहेगी और आत्मा उनमें उपयुक्त होता रहेगा तब तक यह सकल्प-विकल्पात्मक प्रवृत्ति इस जीवके नियमसे होगी। अतएव क्रमानुपातीरूपसे इसे स्वीकार करनेपर एकान्त नियतिवादका प्रमग उपस्थित न होकर अनेकान्तस्वरूप सुप्रभातका दर्शन ही यहाँ होता है ऐसा यहाँ निर्णय करना चाहिए। एकान्त नियतिवाद क्या वस्तु है इसका निर्देश हम पूर्वमें विस्तारके साथ कर आये हैं।

इसो प्रसंगमें अपर पक्षने बाह्य निमित्तोकी सार्थकताका प्रश्न उपस्थित किया है और लिखा है कि 'इसे आप स्पष्ट नहीं कर पाये हैं।' सो इस सम्बन्धमें हमारा कहना यह है कि बाह्य-सामग्री दूसरे द्रव्यके कायमें व्यापारवान् हो इसका नाम उसकी सार्थकता नहीं है, किन्तु इसकी सार्थकता इसीमें ही है कि उस कार्यके साथ उसकी कालप्रत्यामत्ति है, जिसे आपने मुक्तकण्ठसे स्वीकार कर लिया है।

अनेकान्तका जो स्वरूप आचार्य अमृतचन्द्रने समयसारकी टोकामें लिपिवद्ध किया है वह एक द्रव्यमें रहनेवाले परस्पर विरोधी दो दो धर्मयुगलोको लक्ष्यमें रखकर ही लिपिवद्ध किया है। इससे उसकी मर्यादा सुस्पष्ट हो जाती है। किन्तु अपर पक्ष प्रत्येक कार्यका यथार्थ कारण धर्म उपादानमें भी रहता है और निमित्तभूत बाह्य-सामग्रीमें भी रहता है इस अर्थमें अनेकान्तको चरितार्थ करना चाहता है जो युक्त नहीं है, क्योंकि एक कार्यका यथार्थ कारण धर्म उसी द्रव्यमें रहता है जिसका वह कार्य है, अन्य द्रव्यमें नहीं। अन्यथा वे दोनों द्रव्य एक हो जायेंगे। इसीलिए हमने अपने पिछले उत्तरमें यह लिखा है कि 'अनेकान्तकी अपनी मर्यादा है।'।

कर्मशास्त्रके अभ्यासी होनेके नाते हमें अकामनिर्जरा और तप द्वारा होनेवाली निर्जराका आगममें जो सुस्पष्ट निर्देश है उसका सम्यक् प्रकारसे परिज्ञान है, तभी तो हमारा यह कहना है कि जिस कालमें जिस कर्मकी जिस प्रकारकी निर्जरा होती है वह अपनी-अपनी योग्यतानुसार ही होती है। ऐसा नहीं हो सकता कि किन्ही कर्मपरमाणुओंकी उस कालमें निर्जरा होनेकी निश्चय उपादानयोग्यता न हो और बाह्य सामग्री उपस्थित होकर उसे कर दे। जो भी कार्य होता है वह बाह्य-आम्यन्तर सामग्रीकी नमग्रतामें क्रमानुपाती रूपसे ही होता है, सबका कालनियम है। तत्त्वार्थवार्तिक अ० १ सू० ३ में जो 'भव्यस्य कालेन' इत्यादि वचन आया है सो उसका भी यही आशय है कि सभी कार्य अपने-अपने कालमें अपनी-अपनी प्रतिनियत सामग्रीकी प्राप्त कर लेते हैं। अन्य सामग्रीके अभावमें केवल कालके ही बलसे सभी कार्य होते हैं ऐसा काल-

मित्रम नहीं है। ग्यायद्विधाकर पण्डित पलाकासजीने भी अपनी हिन्दी टीकामें उत्पार्श्वनाटिकके उक्त सम्बन्धना नहीं जर्न किया है। वे लिखते हैं—“छात्र मोक्ष काय प्रति काक ही को करण कहना यह निषम नाही संसमे है। इससे स्पष्ट है कि प्रत्येक कार्य स्वकात्म होकर भी बाह्य-आत्मन्तर प्रतिमित्र सामर्थीके सन्निधानमें होता है। इसका सप्रमाण विशेष एवहीकरण हम पूर्वमें ही कर जाये है।

३७ कर्मशास्त्रके अनुसार भी सब कार्य क्रमनियत ही होते हैं

आगे बपर पक्षने बकासनिबारा या तप द्वारा बकासमें भी निबाराके समर्जनम आत्म प्रमाण देकर हमारे द्वारा बकने पिछले उत्तर एमें निबिद्ध हो नियमोके विरोधमें हो बिचार उपस्थित किये हैं उनपर सागोसाब बिचार करते हैं । ये नियम ये हैं—

१ जिस काष्ठमें जिन कमोंकी वित्तने परिमाणमें जिन परिवर्तनोंको निमित्त कर उत्कर्मित अथवा संक्रमित और स्वीरित होनेकी योग्यता होती है, उस काष्ठमें उन कमोंका सम परिमाणमें उन परिवर्तनोंको निमित्त कर उत्कर्मित अथवा संक्रमित और स्वीरित होती है ऐसा नियम है ।

२. बच्चे का कमरे को स्वच्छ रखना और अनुयाग रखना होता है। सो कम का कमरे में सगने ऐसी शोभना स्थापित हो जाती है जिससे निम्न का कम आन पर निबल परिणामो तथा बाह्य लोकमोको निमित्त कर कम कमोका उत्कर्षवाचिक परिरक्षण होता है ।

ये दो नियम हैं। हमें दो प्रथम नियम सब कार्य बाह्याभ्यन्तर सामग्री की समझना है। इस विद्यान्त के आधार पर निम्नलिखित किया गया है। स्वामी काचित्तेयमे 'अं अस्स जस्मि' इत्यादि तीन भाषाएँ तथा आचार्य उचितेयने पञ्चपुराणमें 'यथाहास्यं कदा' इत्यादि स्लोक इती विद्यान्त के आधार पर निम्नलिखित किया है। इसी विद्यान्त की ध्याने रख कर मनुष्यकर्म करने 'साधनी आचार्य सुखि' इत्यादि स्लोक जल्लिखित किया है। यह विद्यान्त और उनके आधार पर बने अन्य नियम अकार्य हैं। कुछ बाह्य जनों की कल्पनाओं द्वारा उनका अर्थ नहीं किया जा सकता।

सम १. करभोजका निर्देश करते हैं। आचार्य मेदिनीका भोमट्टहार वमकाश्रम लिखते हैं—

संयुक्तकारणं संक्रमणीयद्वारीणां सप्त ।

उत्पन्नसामानिषयी भिक्षाव्रता इति पठिष्यन्ती ॥४३॥

हम्य हरकर्मण्य सङ्गम्य अपकर्ष्य लवीरणा हरय उरय चाधम निवर्त्ति वीर निष्कपता ये वर
हरय प्रत्येक प्रकटिते होये ॥१४३॥

इससे जीवप्रदेशों और वनवनवासियों परस्पर अथवा हृदय सम्बन्ध विहीन हो जाय गहते है । स्थिति और अनुमानों बदलेको कारण बनते है । एक प्रकृति का प्रसारते अन्य सत्तापीय प्रकृति पर परिवर्तनको संक्रमण गहते है । स्थिति और अनुमानों गहतेको अपवर्णन गहते है । अन्तर्गत स्थित वर्मना व्यवस्था बदलेको उद्धारवा गहते है । वर्मनको रद्दलेको लक्षण गहते है । फलतस्त प्राप्त वर्मनी व्यवस्था गहते है । उपपन्नकरण अधिक स्थलका विचार करत हुए प्रथम गुण २५ गु २२५ व २२५ व विद्या है—

ज पदेसग्ग णिधत्तीक्यं उदये दाहु णो सक्क, अण्णपयडिं सकामिट्ठं पि णो सक्क, ओकड्डिट्ठं णो सक्क, एवविहस्स पदेसग्गस्स णिधत्तमिदि सण्णा ।

ज पदेसग्ग ओकड्डिट्ठं णो सक्क, उक्कड्डिट्ठं णो सक्क, अण्णपयडिं सकामिट्ठं णो सक्क, उदए दाहु णो सक्क, त पदेसग्ग णिकाचिद णाम ।

उवसत-णिधत्त-णिकाचिन्नाणं सण्णियासो । त जहा—अप्पसत्थउवसामणाए जमुवसत पदेसग्गं ण त णिधत्त ण त णिकाचिद वा । ज णिधत्त ण त उवसत णिकाचिद वा । ज णिकाचिद ण त उवसत णिधत्त वा ।

जो प्रदेशाग्र निवृत्तीकृत है—उदयमें देनेके लिए शक्य नहीं है, अन्य प्रकृतिमें सक्रान्त करनेके लिए भी शक्य नहीं है, किन्तु अपकर्षण व उत्कर्षण करनेके लिए शक्य है ऐसे प्रदेशाग्रकी निवृत्त सजा है ।

जो प्रदेशाग्र अपकर्षण करनेके लिए शक्य नहीं है, उत्कर्षण करनेके लिए शक्य नहीं है, अन्य प्रकृतिमें सक्रमित करनेके लिए शक्य नहीं है तथा उदयमें देनेके लिए भी शक्य नहीं है उस प्रदेशाग्रकी निवृत्त सजा है ।

उपशान्त, निवृत्त और निवृत्तिका सन्निकर्ष । यथा—अप्रशस्त उपशामना द्वारा जो प्रदेशाग्र उपशान्त है वह न निवृत्त और न निवृत्त ही है । जो प्रदेशाग्र निवृत्त है वह न उपशान्त और न निवृत्त ही है । जो प्रदेशाग्र निवृत्त है वह न उपशान्त है और न निवृत्त ही है ।

यह दस करणोंका सक्षिप्त स्वरूप है । हम समझते हैं कि जो कर्मशास्त्रके सचमुचमें अभ्यासी होंगे वे उक्त कथनसे यह भली भाँति समझ जावेंगे कि अपने-अपने सत्कालमें जिस कर्मका जिसरूप परिणाम होना होता है उस कर्ममें वैसी योग्यता बन्धकालमें ही प्राप्त हो जाती है । इस विषयको और भी स्पष्टरूपसे समझनेके लिए धवला पृ० १६ पृ० ५१७ में निदिष्ट इस अल्पवृत्त पर दृष्टिपात कीजिए—

एदिसिम्पपावहुअ । त जहा—जिस्से वा तिस्से वा एक्किस्से पयडोए अधापवत्तसक्को थोवो । उवसतपदेसक्कमसखेज्जगुण । णिधत्तमसखेज्जगुण । णिकाचिदमसखेज्जगुण ।

इतका अल्पवृत्त । यथा—जिस किसी भी एक प्रकृतिका अध प्रवृत्तसक्रम स्तोक है । उससे उपशान्त प्रदेशाग्र असख्यातगुणा है । उससे निवृत्त प्रदेशाग्र असख्यातगुणा है तथा उससे निवृत्त प्रदेशाग्र असख्यातगुणा है ।

इस अल्पवृत्तमें विधि-निषेधमुखसे कितने कर्म सक्रम, उदीरणा, उत्कर्षण और अपकर्षणके योग्य तथा अयोग्य होते हैं इसका स्पष्ट निर्देश किया गया है । अतएव जिस कालमें जो कर्म उत्कर्षण आदिके योग्य होता है उस कालमें अन्य सामग्रीको निमित्त कर उसीका उत्कर्षण आदि होता है, प्रत्येक कर्मशास्त्रके अभ्यासीको ऐसा ही यहाँ निणय करना चाहिए । एक कर्मका उत्कर्षणादि ही क्या, ससारका प्रत्येक कार्य अन्य बाह्य सामग्रीको निमित्तकर अपने-अपने कालमें हो रहा है । यदि हमारा आपका श्रुतज्ञान इसके लिए साक्षीभूत नहीं है तो न सहो, आगम तो इसके लिए साक्षी है । हरिवशपुराण सर्ग ७७में इस तथ्यको स्पष्ट करते हुए लिखा है—

विशेष ब्रह्मसामर्थ्या दृष्टमेव तदा दुरि ।

धूम्रं अपि गवा देवा दुर्भारा भवितव्यता ॥६३॥

उस समय विष्णु ज्ञाते पुरीके बसते समय देव निबन्धने कहीं चले गये ? भवितव्यता बुनियाद है ॥ ६१ ॥

हमें आधा है कि अगर पक्ष समस्त आत्मको ध्यानामें रखकर बस्तुका विषय करना ।

जाने अगर पक्षने प्रबोधनी अनुबोधनी प्रबुध बन्धन्य और अनुबुध बन्धन्य प्रकृतिमोक्षा संवेतनाच करके मोक्षस्तार कर्मकाण्ड याथा १२४ व १२६ को उद्धृत कर इन प्रकृतिमोक्षा संवेत किया है जिनमें कुछ प्रबुधत्व होता है और कुछका नहीं । तो मालूम नहीं कि यहाँ यह कृपासा विषय प्रबोधनते किया गया है । संभवतः इसलिये कि कुछ प्रमाण देना चाहिए और कुछ लिखना चाहिए । प्रबुध बन्धवासी का प्रबुध उदमनामी का अन्य कोई प्रकृति नहीं न हो ? यहाँ विचार तो यह चला है कि छत्रा में स्थित को भी कर्म है तबमें उत्कर्षणादि किन नियमोंके आधार पर होता है ? और इसी प्रसङ्ग पूर्वमें समुचित रीतिसे उपाधान किया गया है । अतएव प्रकृतमें जो क को पूर्वोक्त को हो याचार्ण अगर पक्षने उद्धृत की है वे प्रकृतमें उपनोमी नहीं ऐसा नहीं समझना चाहिए ।

जाने अगर पक्षने जयचक्रा पु० १ पु० ४ ६ के कुछ प्रमाण उद्धृत कर यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है कि इससे हमारी अपकर्षण आदि सम्बन्धी साम्यताका खण्डन हो जाता है । यहाँ अगर पक्षने जो प्रमाण उद्धृत किये हैं उनमें यह बतकाया गया है कि प्रथम स्पर्शक अपकर्षित नहीं होता क्योंकि वहाँ पर अतिस्वात्मा और मिलेन नहीं देखे जाते । इसी प्रकार द्वितीय स्पर्शकसे लेकर अन्त्य अतिस्वात्मा और अन्त्य मिलेन प्रमाण स्पर्शक अपकर्षित नहीं होते हैं । इसके जाने अन्य स्पर्शकोंके अपकर्षित होनेमें कोई बाधा नहीं । यह आपन वचन है । इसपरसे निष्कर्षको प्रकृत करते हुए अगर पक्षने किया है—

‘ऊपरके प्रमाणसे यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रत्येक स्पर्शकमें अपकर्षित होनेकी योग्यता है । किन्तु स्वतन्त्र योग्यता होते हुए भी अतिस्वात्मा और मिलेनके अन्तर्गत अनेक निमित्तोंके अभावके कारण पहले अन्तर्गत स्पर्शकोंकी अपकर्षणका प्रकृति नहीं हो सकती है । अतः आपके इस सिद्धान्तका स्पष्टतया खण्डन हो जाता है कि उपाधान ही नियामक है वह वह योग्यताको किए हुए उपाधान होता है तो उसके अनुकूल अन्य सर्व कारण अवबन्धन मित्र हो जाते हैं । ऐसा नहीं ही सकता कि इस योग्यताको किये हुए उपाधान हो किन्तु अन्य कारण न मिलें और कार्य होनेके एक आप न्योकि यहाँ उपाधानमें अपकर्षण होनेकी योग्यता विद्यमान है किन्तु अभावकारक अन्य कारणके हेतुसे यह कार्यका प्रकृति नहीं हो सकता है । यदि योग्यता न होती तो आधान परी कहे कि इसमें स्पर्शकोमें योग्यता नहीं है, अतः यह अपकर्षित नहीं हो सकती है । किन्तु आधानमें अतिस्वात्मा और मिलेनका अभाव इसका कारण बतकाया है, योग्यताका अभाव इसका कारण नहीं बतकाया है ।

मह अगर पक्षका बन्धन्य है । इसी पक्षनेपर ऐसा माझुग देता है कि अगर पक्ष अपने पक्षके समर्थनमें उत्कर्षणके और अपकर्षणके कसबकी ही चूक गया है । शिथिल और अनुनायके बटनेका नाम अपकर्षण है इसे अगर पक्ष न मूके यह हवाच निवेदन है । प्रकृतमें अगर पक्षने जो प्रमाण उपस्थित किया है वह अनुनायक अपकर्षणसम्बन्धी है ।

साधारण नियम है कि जिस कर्मके जिस अनुभागमें अपकर्षण होता है वह अपनेसे लगे हुए नीचेके अनन्त स्पर्धक अनुभागरूप न परिणम कर उससे नीचेके अनुभागरूप परिणमता है। यहाँ जिमरूप नहीं परिणमा उसकी अतिस्थापना सज्ञा है और जिस रूप परिणमा उसकी निक्षेप सज्ञा है। यह परिणमन अपनेमें हुआ है। अपनी एक पर्याय अपकर्षण सज्ञावाली है और उसका व्यय होकर जो पर्याय उत्पन्न हुई उसकी निक्षेप सज्ञा है और इन दोनोंके बीचमें जो अन्तराल रहा उसकी अतिस्थापना सज्ञा है। यहाँ अतिस्थापना और निक्षेप निमित्त नहीं है, निमित्त तो जीवके सकलेश अथवा विष्णुद्विरूप परिणाम है। अतएव अपर पक्षने कर्मशास्त्रके इस सूक्ष्म रहस्यको हृदयगम न करके जो समर्थ उपादानकी नियमाकताके खण्डनका प्रयास किया है उसके बिना प्रयोजनके किये गये इस परिश्रमके लिए हम उसे बर्षा कहे ?

सक्रम अनुयोगद्वारमें सक्रमका निक्षेप करते हुए क्षेत्रसक्रमके निरूपणके प्रसंगसे बतलाया है कि एक क्षेत्रका क्षेत्रान्तरको प्राप्त होनेका नाम क्षेत्रसक्रम है। इसपर शका हुई कि क्षेत्र क्रिया रहित है, इसलिए उसका सक्रम कैसे संभव है ? इसका समाधान करते हुए वीरसेन स्वामी लिखते हैं कि आवेष्टमें आधारका उपचार करके सक्रिय जीव और पुद्गलोंमें क्षेत्र सज्ञा संभव होनेसे उनका सक्रम बन जाता है और क्षेत्रका सक्रम व्यवहार अप्रसिद्ध भी नहीं है। क्योंकि 'ऊर्ध्वलोक सक्रान्त हुआ' ऐसा व्यवहार पाया जाता है। षवला पु० १६ पृ० ३३६ का वह वचन इस प्रकार है—

एगक्खेत्तस्स खेत्ततरगमण खेत्तसकमो णाम । किरियाविरहिटस्स खेत्तस्स कध सकमो ? ण, जीव-पोग्गलाण सक्किरियाण आधेये आधारोवयारेण लद्धे खेत्तववप्साण सकमुवलभादो । ण च खेत्तस्स सकमववहारो अप्पसिद्धो, उड्ढल्लोगो सकतो त्ति ववहारुवलभादो ।

यह क्षेत्रसक्रमका उदाहरण है। अनुभागसक्रममें इस दृष्टिमें विचार करनेपर यह सुस्पष्ट होनेमें देर नहीं लगती कि स्थितिसक्रम और अनुभागसक्रम इन दोनोंमें अतिस्थापना और निक्षेप ये दोनों कोई पृथक्-भूत पदार्थ नहीं है, केवल सुस्पष्टरूपसे स्थितिसक्रम और अनुभागसक्रमका ज्ञान करानेके लिए इनका पृथग्भूत कर्ममें व्यवहार अवश्य किया जाता है। अतएव अतिस्थापना और निक्षेप इन दोनों द्वारा निमित्तभूत वस्तुका कथन न होकर उपादानभूत वस्तुकी अवस्थाविशेषका ही कथन किया गया है।

अब रही प्रथम आदि स्पर्धकरूप अनुभागके सक्रम न होनेकी बात तो इस सम्बन्धमें अपर पक्षका जो यह कहना है कि 'प्रथम आदि स्पर्धकोमें अपकर्षित होनेकी योग्यता तो है, किन्तु अभावरूप अन्य कारणके हेतुसे वह कार्यरूप प्रवृत्त नहीं हो सकती है।' सो उस पक्षका यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि सबसे जघन्य अनुभागस्पर्धककी ही प्रथम स्पर्धक सज्ञा है। जितने भी कम है चाहे वे घाती हों या अघाती उन सबमें अपनी-अपनी मर्यादाके भीतर जो जघन्य अनुभाग स्पर्धक होता है उसे ही आदि स्पर्धक या प्रथम स्पर्धक कहते हैं। ऐसी अवस्थामें जब कि इससे कम अनुभाग स्पर्धक और कर्म हो ही नहीं सकता तो फिर अपर पक्षने जो यह अर्थ फलित किया है कि 'प्रथम आदि स्पर्धकोमें सक्रमित होनेकी योग्यता तो है' सो यह अर्थ उमने किस आधारसे फलित किया इसका उसे स्वयं विचार करना चाहिए। यह तो अपकर्षणका सामान्य नियम है कि ऊपरकी उसी स्थिति या अनुभागका अपकर्षण हो सकता है जिससे नीचे उतनी स्थिति और अनुभाग पाया जाय जिसे अतिस्थापना और निक्षेप बनाया जा सके। यहाँ प्रथमादि अनन्त स्पर्धकोरा अपकर्षणके इस नियममें अतिशय नहीं होता, इसलिए उनमें अपकर्षित होनेकी द्रव्य-पर्याय उभयरूप उपादान योग्यता नहीं

है। उसीको आचार्य महाप्रभने अवसरकाल धुनरे मद्यों द्वारा भक्षण किया है। स्पष्ट है कि अपर पक्षने अवसरकालके उपर उल्लेखकी ध्यानामे रसकर जो विधान किया है वह समोचीन नहीं है।

जाने अपर पक्षने यह तो स्वीकार कर लिखा है कि 'ब्रह्मदे' समय कुछ प्रवेष्टावा उपपन्न निवृत्ति और निराविच्छेद रूप सम्म होया संभव है। किन्तु वह समय कारणकालान पाकर टूट जाया है अपने इस प्रतिपादके समर्थनमें अपर पक्षन जो प्रस्ताव पु ६ पु ४२७-२८ का उद्धरण उद्धिष्ट किया है उस पर भी यही साक्षोपास विचार कर लेना इस प्रतीत होता है।

उपपन्न निवृत्ति और निराविच्छेद विषयमें विशेष निगम यह है कि जो बीच उपपन्न सम्प्रदायको प्राप्त करते समय अनिवृत्तिकारणमें प्रवेश करता है उससे उपपन्नयोगीयवर्ग अनुपपन्न अनिवृत्ति और अनिराविच्छेद हो जाया है। जो बीच अनंतामुखाधीकी विसंशोभना करता है उसके अनिवृत्तिकारणमें प्रवेश करने पर अनन्तानुदन्वीधनुरक अनुपपन्न अनिवृत्ति और अनिराविच्छेद हो जाता है। तथा जो बीच बारिध मोहनीयकी उपपन्नता और संपाद करता है उसके अनिवृत्तिकारण गुणस्वात्ममें प्रवेश करने पर उसी वर्ग अनुपपन्न अनिवृत्ति और अनिराविच्छेद हो जाते हैं। देखो प्रस्ताव पु १६ पु २१६-२१७।

इसी मानको स्पष्ट करते हुए गोम्यद्वारा कमवाक्यमें किया है—

उद्यमे संक्रममुपलब्ध चक्षुषि च द्वायु कर्मल वासकः।

उपसंस्त च विपयि निराविच्छेदं अनुपपत्तिं विवक्ष्यते ॥

जो कम उपपन्नविषयमें नहीं दिया जा सकता उसकी उपपन्न संज्ञा है जो वर्ग संक्रम और उपपन्न विषयमें नहीं दिया जा सकता उसकी निवृत्ति संज्ञा है तथा जो वर्ग उपपन्नविषयमें न दिया जा सके विषय संक्रम उपपन्न और उपपन्न भी न हो सके उसकी निराविच्छेद संज्ञा है। ये तीनो अनुसंक्रम तक होते हैं, यामे इनकी स्मृतिजति है।

उपपन्न निवृत्ति और निराविच्छेद इन तीनोंके विषयमें कमवाक्यका यह अकाट्य नियम है, इसमें अपवाद नहीं। अतएव इसके प्रकाशमें जब हम प्रस्ताव पु ६ पु ४२७-२८ के अर्थन पर विचार करते हैं तो उससे बड़ी स्पष्ट उचित होता है कि स्वभावबुद्धिसे जिनमेवका जो स्वल्प है बहो आत्माका स्वका है ऐसा निर्णय करके जो आसन्न सम्म बीच प्रसमोपपन्न सम्प्रदायको उत्पन्न करनेके प्रसंगसे जिनविषयका अवकीर्ण करते समय अन्तरात्मा में स्वभावमगुच्छे हींठर अवसर और अनुपपन्न परिचार्योको संबन्धन कर अनिवृत्तिकारणमें प्रवेश करता है उसका निवृत्ति और निराविच्छेद विषयस्वाधि कमकाल अनिवृत्ति और अनिराविच्छेद हो जाता है। यह अवकाशके उपर नग्नता तात्पर्य है। अवकाश यह अवसर सम्मन नहीं पलायनके प्रकरपसे ही सम्पन्न रहता है। इसकिन् आचार्य नीरतेने अवसर कथन द्वारा उसी नियमका धुनन किया है जिनका प्रक्रममें अपने स्वीकारण किया है। इसपरसे यदि अपर पक्ष यह स्पष्ट उचित करता चाहे कि बाह्यमे चाहे भीनी भूमिका रखने पर केवल बाह्य विधितोके वलसे उपपन्न निवृत्ति और निराविच्छेद रूप कम अनुपपन्न अनिवृत्ति और अनिराविच्छेद हो जाते होने तो अपर पक्षका ऐसा विचार करना आपस सम्भव नहीं है। मानसमे सब सम्प्रदायों सुनिश्चित है। जहाँके आचारसे सब कार्य होते हैं।

उपपन्न निवृत्ति और निराविच्छेद वर्मण स्वमुखसे ही उपपन्न होता है ऐसा वर्मणस्वाधना नियम भी नहीं है। इसमें अपने पूर्व वक्तव्यमें ऐसा विधान भी नहीं किया है, इसविषय इस प्रसंगको बड़ी उपस्थित कर उसकी चर्चा करना बेमकाय है।

‘जो कर्म उपशम, निघत्ति और निकाचितरूप नहीं है वे बन्धावलिके बाद उदीरणा आदिके योग्य होते हैं’ यह अपर पक्षने स्वीकार कर लिया यह प्रसन्नताकी बात है। किन्तु किस कर्मकी कब उदीरणा हो, कब उत्कपण, अपकपण या सक्रमण हो यह केवल द्रव्ययोग्यतासे सम्बन्ध रखनेवाली बात न होकर द्रव्य-पर्याय दोनों प्रकारकी योग्यतासे सम्बन्ध रखती है। आशय यह है कि जब प्रत्येक कर्म समर्थ उपादान होकर उदीरणा आदिके सन्मुख होता है तभी बाह्य सामग्रीको निमित्तकर उसकी उदीरणा, उत्कपण आदि होते हैं।

कमशास्त्रमें बन्धावलिके बाद उत्कपण आदि होना सम्भव है यह जो विधान किया है वह यथार्थ है, परन्तु काल भी एक निमित्त है, इसलिए कोई भी काल किसी भी कायके लिए निमित्त हो जाय ऐसा आगमका नियम नहीं है। किन्तु निश्चित कार्यके लिए निश्चित काल ही निमित्त होता है ऐसा कालनियम अवश्य है। निश्चित कालके साथ निश्चित अन्य बाह्य सामग्री भी प्रत्येक कार्यमें निमित्त होती है, इसलिए आचार्योंने केवल कालसे ही सब कार्य होते हैं इसका निषेध अवश्य किया है। पर निश्चित काल निमित्त न हो और कार्य हो जाय ऐसा नहीं है। देखो, अप्रशस्त उपशम आदिरूप कर्मको जो उदीरणा आदिके अयोग्य बतलाया है सो उसे भी प्रतिनियत काल तक ही ऐसा जानना चाहिए। इससे प्रतिनियत काल ही प्रतिनियत कायके लिए हेतु होता है ऐसा यहाँ समझना चाहिए। इसी बातको स्पष्ट करते हुए जयववला पु० ७, पृ० २४७ में लिखा है—

पुथ्य चोदओ भणदि—उदयावलियवाहिरे वि ओरुड्डणादो ज्झीणट्ठिदियमप्पसत्थउवसामणा—णिघत्तीकरणणिकाच्चाणकरणेहि अत्थि चेव जाव दसण चरित्तमोहक्खवगुवसामयअपुव्वकरणचरिमसमओ त्ति तदो किं बुच्चदे उदयावलियवाहिरट्ठिदिट्ठिदपदसग्गमोकड्डणादो अज्झीणट्ठिदियमिदि ? पुथ्य परिहारो बुच्चदे—जिस्से ट्ठिटीए पदेसग्गस्स ओकड्डणा अच्चत ण समवइ सा ट्ठिटी ओरुड्डणादो ज्झीणा बुच्चइ, तिस्से अच्चताभावेण पडिग्गहियत्तादो। ण च णिकाच्चिदपरमाणूणमेवविहो णियमो अत्थि, अपुव्वकरणचरिमसमयादो उवरि तंसिमोकड्डणादिपाओग्गभावेण पडिणिययकालपडिबद्धाए ओकड्डणादीणमणागमणपइज्जाए अणुवलमादो।

शका—यहाँ पर शकाकार कहता है कि उदयावलिके बाहिर भी अप्रशस्त उपशमना, निघत्तीकरण और निकान्नाकरणके सम्बन्धसे ऐसे कर्मपरमाणु बच रहते हैं जो अपकपणके अयोग्य हैं और उनकी यह अयोग्यता दशनमोहनीय या चारित्रमोहनीयकी क्षपणा या उपशमना करनेवाले जीवके अपूर्वकरणके अन्तिम समय तक बनी रहती है, तब फिर यह क्यों कहा जाता है कि उदयावलिके बाहिरकी स्थितियोंमें स्थित कर्मपरमाणु अपकपणके योग्य हैं ?

समाधान—जिस स्थितिके कमपरमाणुओंकी अपकपणा विलकुल ही सम्भव नहीं, केवल वही स्थिति यहाँ अपकपणाके अयोग्य कही गई है, क्योंकि यहाँ ऐसे कर्मपरमाणुओंकी अपकपणाका निषेध किया है जो किसी भी हालतमें सम्भव नहीं है। किन्तु निकाचित आदि अवस्थाको प्राप्त हुए कर्मपरमाणुओंका ऐसा नियम तो है नहीं, क्योंकि वे कमपरमाणु अपूर्वकरणके अन्तिम समयके बाद अनिवृत्तिकरणमें अपकपणा आदिके योग्य हो जाते हैं। और तब फिर उनकी अपकपणा आदिको नहीं प्राप्त होनेकी जो प्रतिनियत काल तककी प्रतिज्ञा है वह भी नहीं रहती।

इस उल्लेखसे यह स्पष्ट ज्ञात हो जाता है कि सत्तामें स्थित किस कर्मकी किम समय, घटी, घटा या

मुहुषात् जवीरणा भावि होनेका नियम है। उस कर्मकी उस कालमें नियमित जवीरणा भावि होती है। जरायावधिके भीतर स्थित कर्म अपरवर्षाधिकके सर्वथा व्योम्य है, इसलिये वहाँ उसका सर्वथा निषेध किया है। किन्तु जरायावधिके बाद स्थित भित्तने भी कर्म है। उनमेंसे सबकी जवीरणा भाविका एक काकनियम न होनेके कारण साथ ही सबकी एक-तो व्यवस्था न होनेके कारण जयका ज्ञान-व्यवस्था निर्दिष्ट किया है। इसके लिए व्यवस्था पु. ७ में शीघ्राशीनर्णिका अनुसंधाना इच्छा है।

यही अगर पक्षमें उद्घोषा भाविकी करणा करते हुए यह कलानैका प्रयत्न किया है कि 'ये उद्घोषा भावि अनिवार्य होते हैं। किन्तु अगर पक्ष यह भूख खाता है कि कर्मकास्ममें भित्तके लिए जो नियम निर्दिष्ट किये गये हैं उन नियमोंको उल्लंघन कर न जवीरणा होती है, न उद्घोषासंक्रम होता है और न ही पुनर्संक्रम वा पुनरा काम ही होता है। यदि सम्पत्त और सम्पत्तिध्यातृकी उद्घोषा मिथ्यात्वा पुनस्त्वानमें होनेका नियम है तो क्या बाह्य सामग्रीके कर्म पर वह ज्ञान पुनस्त्वानमें की जा सकती है? यदि नहीं तो फिर यह विज्ञान स्वीकार कर लेनेमें क्या आपत्ति है कि ज्ञानेय कार्य अपने अपने समर्थ कपालानके अनुसार बाह्य सामग्रीको निर्मित कर स्वकास्ममें हो होता है। कर्मके भिन्न कालका जो स्वान और बोधसा नियत है उसके प्राप्त होने पर ही वह कार्य होता है। यही तो नियति है और नियति किस वस्तुका नाम है।

मिथ्यात्वा पुनस्त्वानमें ही मिथ्यात्वकी जवीरणा होती है और वैधकसम्पत्तके होनेपर ही सम्पत्तकी जवीरणा होती है। यही तो नियम है और नियम क्या वस्तु है। वही जगती जवीरणाका स्वकाक है। फिर नहीं मन्त्र कि अगर पक्ष इनकी जवीरणाका नियत काल होने पर भी उसका निषेध किस आधार पर करनेका उद्घोष करता है।

यदि अयोधयम् सम्पत्ति नीचके आधिक सम्पत्तकी उत्पत्ति करते समय सम्पत्त प्रकृतिका पुनर्संक्रम और सर्वसंक्रम नहीं होता। तो पुनर्संक्रम और सर्वसंक्रमके स्वकास्ममें होनेका निषेध कैसे हो गया। यह कोई एक है कि 'आधिक सम्पत्तकी उत्पत्ति करते समय यदि सम्पत्त प्रकृतिका पुनर्संक्रम वा सर्वसंक्रम नहीं होता।। इनका काकनियम ही नहीं बनता। सम्पत्त प्रकृतिके पुनर्संक्रम और सर्वसंक्रम उद्घोषाके समय बनते हैं, आधिक सम्पत्तकी प्राप्तिके समय नहीं बनते ऐसी इस कर्मकी व्यवस्था है। और इसीके अनुसार इनके होनेका पुनर्-पुनर् नीचोकी अपेक्षा पुनर्-पुनर् काकनियम है।

अपराधमेनि अनिवृत्तिकर पुनस्त्वानपर एक साथ आरोहण करनेवाले जो भीचोर्षे बनान्तर समयमें एक परकर अनुपु पुनस्त्वानको प्राप्त होता है और दूसरा पुनर्संक्रामराय पुनस्त्वानको प्राप्त होता है जो इन दोनोंका एक उपादान है वह अगर पक्षमें किछ आधारले निर्भय किया? यदि इसका वह स्वीकारण कर देता तो उत्पत्तीयत्वा करनेमें पुनर्भया जाती। मन्त्र पक्षता है कि अगर पक्षमें केवल अनिवृत्तिकरपत्त परिचायकी ही कपालानकारण समझ किया है। जग बोधोती पक्षस्थिति को सुनी-सुनी है उसे अपने करयमें ही नहीं किया है। कौनी पक्षस्थितिके साथ बैठा अनिवृत्तिकरपत्त परिचाम होने पर उत्तर कर्ममें किछ पुनस्त्वानका क्या परिचाम होता है ऐसा नियम है। उषी नियमके अनुसार एक कक्षयम् अनिवृत्तिकरपत्त पुनस्त्वानवाला जोर नर कर अपने समर्थ कपालानके अनुसार अनुपु पुनस्त्वानको प्राप्त होता है और दूसरा पुनर्संक्रामराय पुनस्त्वानको प्राप्त होता है। यह है अपने अपने कपालानयत विद्येयताका ज्ञान। जाता है अगर पक्ष इस और ज्ञान देकर अपने विचारोंमें पुनार व्यवस्था कर देना।

जब प्रत्येक जीवका मोक्ष जानेका कालनियम है और इयो नियमके आधार पर ६०८ जीवोका ६ माह ८ समयमें मोक्ष जानेका निर्देश किया है, इसलिए प्रत्येक जीवको तपके लिए अलग-अलग काल-नियम बन जाता है और उसके बन जानेसे निर्जराका भी नियम बन जाता है। किसी भी चरमशरीरीका मोक्ष जानेका तो कालनियम ही और व्रतग्रहण, तपश्चरण आदिका कालनियम न हो यह नहीं हो सकता, अतएव सभी कार्य बाह्य-आभ्यन्तर उपाधिकी समग्रतामें स्वकालमें ही होते हैं ऐसी यहाँ निश्चय करना चाहिए।

३८ करणानुयोगसम्बन्धी विषयों पर उपस्थित आपत्तियोंका समाधान

अपर पक्षने प्रतिशका २ में अकामनिर्जरा तथा उत्कर्षण, सक्रमण आदिके विषयमें चरचा स्वयं चलकर की है और इसीकारण उत्तर २ में इन सब विषयों पर हमें विचार करना पड़ा है। किन्तु अब अपर पक्षकी शिकायत है कि इन सब विषयोंकी चरचा निमित्तसम्बन्धी प्रश्नके उत्तरमें करती थी। यहाँ यह सब चरचा क्यों की गई ? इस पर हमारा उत्तर स्पष्ट है कि यदि शकाकार पक्ष प्रत्येक प्रश्नकी मर्यादाकी ध्यानमें रख कर अपनी शका प्रस्तुत करता तो हमारी ओरसे उस मर्यादाका अवश्य ही पालन किया जाता। अस्तु,

हमने अपने पिछले उत्तरमें जो हेतु न० ३ व ४ दिये हैं। उन परसे अपर पक्षने जो यह तात्पर्य फलित किया है कि एक ही निमित्तकारण होनेसे 'एक ही कार्य होना चाहिए था, भिन्न-भिन्न नहीं।' सो अपर पक्षने यह ठीक आशय लिया है। यही तो हमारा कहना है कि यदि बाह्य सामग्री निमिता बन कर दूसरे द्रव्यके कार्यमें व्यापार करती है तो उससे एक कालमें एक ही कार्य होना चाहिए, क्योंकि कोई भी वस्तु एक कालमें एक ही क्रिया कर सकती है, एक वस्तु एक कालमें अनेक क्रिया करे यह तो जिनागम नहीं है।

अपर पक्षने लिखा है कि एक लाठीके प्रयोगसे भिन्न-भिन्न आकारवाले कपालोंकी उत्पत्ति देखी जाती है और इसकी पुष्टिमें षवला पु० १ पु० २१६ का प्रमाण दिया है। सो एक तो यह प्रमाण ही यह सिद्ध करता है कि प्रत्येक कार्य अपने-अपने उपादानके अनुसार ही होता है, बाह्य सामग्री तो उसमें निमिता मात्र है। दूसरे अपर पक्षने प्रमाणरूपमें षवला पु० १ पु० २१६ का जितना अश उद्धृत किया है वह केवल भ्रममें डालनेके अभिप्रायसे ही उसने उद्धृत किया है। अन्यथा वह उसके आगेके अशको अवश्य ही उपस्थित करता। वह आगेका अश इस प्रकार है—

तत्थ वि होदु णाम मोग्गरो एओ, ण तस्स सत्तीणमेयत्त । तदो एयक्कप्परुप्पत्तिपसगादो इदि चे तो क्वहि एत्थ वि अवदु णाम द्विदिकडयघाद-अणुभागकडयघाद द्विदियधोसरण-गुणसकम-गुणसेवी-द्विदि-अणुमागवधपरिणामाण णाणत्त । तो वि एग्गममयसत्थियणाणाजीवाणं सरिसा चेव, अण्णहा अणिअट्ठिविसे-सणाणुववत्तीदो ।

शका—वहाँपर मुद्गर एक भले ही रहा जावे, परन्तु उसकी शक्तियोंमें एकपना नहीं बन सकता है। यदि मुद्गरकी शक्तियोंमें एकपना मान लिया जावे तो उससे एक कपालरूप कार्यकी ही उत्पत्ति होगी ?

समाधान—यदि ऐसा है तो यहाँपर भी स्थितिकाण्डकपात, अनुभागकाण्डकपात, स्थितिबन्धापमरण, गुणसक्रमण, गुणश्रेणिनिर्जरा, स्थितिबन्ध और अनुभागवन्धरूप परिणामोंमें नानापना रहा आवे। तो भी एक समयमें स्थित नाना जोकोके परिणाम सद्ब हो होते हैं, अन्यथा अनिवृत्ति यह विशेषण नहीं बन सकता।

यह ऐसा प्रमाण है जो प्रतिनियत कर्मके प्रतिनियत उपादान और उसकी निमित्तभूत प्रतिनियत बाह्य-सामग्रीको सूचित करता है। बेहिए, सुखसाधनराज धुसखानके अन्तिम समयमें परिचाय एक है वह यही होनेवाले ज्ञानावरणादि कर्मके विनिवर्णन और अनुसाधनार्थमें कितनी विवक्षितता देखी जाती है। क्या इससे सर्वत्र यह अनुमान नहीं किया जा सकता कि सभी कर्मोंकी बाह्य-कारणभिरपेक्ष सामग्री प्रतिनियत है। यद्यपि ऐसा है फिर भी प्रत्येक उपादानसे जो भी कार्य होता है वह बाह्य-कारणभिरपेक्ष ही होता है। अथवा यथा पु ७ पु ११७ में इस विषयको स्पष्ट करते हुए लिखा भी है—

अज्ञकारणभिरपेक्षो बन्धुपरिणामो ।

प्रत्येक वस्तुका परिचयन बाह्यकारण भिरपेक्ष होता है। अतएव अनेक कार्योंकी निमित्तभूत बाह्य सामग्री चाहै एक हो या अनेक कार्य बाह्य सामग्रीसे भिरपेक्ष हीनर उपादानके अनुसार ही होता है ऐसा यही सम्झना चाहिए। इतना अवश्य है कि बाह्य-सामग्री उपादानवत् विद्येयार्थी सूचक होनेसे प्रत्येक कर्मकी उत्पत्तिमें व्यवहारसे कारणत्वसे उत्पन्न भी निर्बल किया जाता है। अपर पक्षमें यथा पु १२ पु १८ व ४२१ का उद्धारार्थकारणके देखे कार्यमेंइका जो प्रमाण उपस्थित किया है वह हमी जातवको सूचित करता है। बाह्य-सामग्रीको उपचरित हेतु, व्यवहार हेतु, उपकरणमात्र निमित्तमान आदि कहनेका भी यही कारण है। जब कि प्रत्येक पदार्थ स्वकार्यमें स्वयं उत्पन्न है ऐसी अवस्थामें उसकी उत्पत्ति करते मात्रता कबनपि सम्भव नहीं है। बाह्य-सामग्री जो भूतकर्मकहेरके कर्मोमें (उत्पादनार्थिक व १ सू २) उपकरणमात्र है। इका उत्पत्त्य ही यह है कि प्रत्येक इन्द्र प्रत्येक समयमें अपनी-अपनी वस्तुसे ही उस उस पदार्थत्वसे उत्पन्न होता है। कार्यके द्वारा अन्तर्की उत्पत्ति होती है यह जो कल्पमान है। इसी तत्त्वको स्पष्ट करते हुए हरिवंशपुराण सर्व ४४ में कहा है—

स्वयं कम करोत्पात्ता स्वयं उत्पन्नमास्तुते ।

स्वयं ज्ञानाति संसारे स्वयं उत्साहिसुख्यते ॥१२॥

जाता स्वयं कर्म करती है, स्वयं उसके फलको भीवता है, स्वयं संसारमें प्रसता है और स्वयं उससे मुक्त होता है ॥१२॥

यह सम्पूर्ण अन्तराल है। इस आधारसे जितना भी कार्य-कारणव्यवस्था परमानममें उपविष्ट है वह यथार्थ है। अतएव इस आधारसे कार्य-कारणव्यवस्थाका निबन्ध करना प्रत्येक भूतजागी भीवका कर्तव्य है।

अपर पक्षमें विस्मयोपचयन प्रथम उपस्थित कर 'समर्थ उपादान वा निवचन उपादानकी अपेक्षा प्रत्येक समयमें कुछ विस्मयोपचयन वस्तुके योग्य होते हैं और कुछ वस्तुके योग्य नहीं होते। हमारे इस अतिप्रामाण्य अध्यन करते हुए लिखा है कि 'कर्मवर्गवाक्य ज्ञान ही यह है कि वह प्रत्यक्षकर्मक परिचयनके योग्य है। इन्द्रकर्मक परिचयन करनेका नाथ ही वस्तु है। जैसे उदाहरण यह है की धीरछेन स्वायीने की वचन पु १२ पु २७१-४७ पर यह ही उदाहरण दिया कि कमलकर्मोमें समान वस्तु होते हुए भी भीवने स्वकी वस्तु नहीं है जो सर्व कर्मवर्गवाक्योको एक समयमें कर्मक परिचयता सके। यह उदाहरण नहीं बिना कि जिन कर्मवर्गवाक्योमें योग्यता है यही कमक परिचयपटी है, तोप योग्यता नहीं होनेके कारण नहीं परिचयपटी है। प्रत्युत सबमें समान वस्तु मानी गई है।

आये अपने इस अतिप्रामाण्य पुष्ट करकेके लिए अपर पक्षमें यथा पु १२ पु २७१-४७ का यह प्रमाण उपस्थित कर अन्तमें पूर्वोक्त अतिप्रामाण्य पुष्टिमें एक मोक्ष भी लयाया है। तथा आये इसी विषयके सर्ववर्तनमें और प्रमाण की उपस्थित किया है।

इस प्रकार इस पूरे कथनके आधार पर यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है कि जिस द्रव्यमें जो जो कार्य होता है वह तो उसके लिए सदा ही उपादान है, मात्र जब जैसे निमित्त मिलते हैं उनके अनुसार कार्य होता है। यदि सब विस्मयोपचय एक साथ कर्मरूप नहीं परिणमते तो इसका कारण वे विस्मयोपचय स्वयं नहीं हैं। यदि इसका कोई मुख्य कारण है तो जीवमें भवको एक साथ कर्मरूप परिणमा सकनेकी शक्तिका अभाव ही है। अपर पक्षकी दृष्टिसे यदि इसी बातको और फैलाकर कहा जाय तो यह कहा जा सकता है कि जितने भी भव्य जीव हैं उन सबमें भुक्त होनेकी सदा ही द्रव्य-पर्याय योग्यता है। यदि उन्हें एक साथ भुक्ति नहीं मिलती तो इसका कारण वे भव्य जीव स्वयं नहीं हैं। यदि इसका कोई कारण है तो निमित्तोंमें सबको एक साथ भुक्ति न दिला सकनेकी शक्तिका अभाव ही है।

यह अपर पक्षके उक्त वचनव्यका अग्रिप्राय है। किन्तु अपर पक्षका यह कथन निश्चय पक्षका किस प्रकार अगलाप करनेवाला है आगे इसपर सागोपाग प्रकाश डालते हैं—

यहाँ सर्व प्रथम तो यह देखना है कि धवला पु० १२ का वह प्रकरण कर्मव्यवका किस नयसे कौन निमित्त है इसका ज्ञान करानेके लिए लिखा गया है या किम कर्मव्यवका कौन समर्थ या निश्चय उपादाव है इसका ज्ञान करानेके लिए लिखा गया है ? पूरे प्रकरणपर दृष्टिपात करनेसे यह स्पष्ट हो जाता है कि कर्म-व्यवका किम नयसे कौन निमित्त है, मात्र इसका ज्ञान करानेके लिए ही वह प्रकरण लिखा गया है। धवला टीकामें भी उसी आशयको स्पष्ट किया गया है। किस कर्मव्यवका कौन समर्थ या निश्चय उपादान है इसका तो वहाँ विचार ही नहीं किया गया है।

खुलासा इस प्रकार है—नैगम, सग्रह और व्यवहार ये तीनों द्रव्याधिकनयके भेद हैं। और द्रव्याधिक-नय पर्याय योग्यताको गौणकर मात्र द्रव्य योग्यताके आधारसे विचार करता है। प्राणातिपात, मृपावाद आदिको जो कर्मव्यवका बाह्य हेतु कहा है वह द्रव्याधिकनयकी अपेक्षा कहा है। आचार्य वीरसेनने इसके समर्थनमें पूर्वोक्त जितने तर्क दिये हैं वे सब द्रव्याधिकनयकी मुख्यतासे ही दिये हैं। उदाहरणार्थ सहकारी कारण और कायके मध्य कालप्रत्यासत्ति स्वीकार की गई है। इसे अपर पक्ष पहले ही स्वीकार कर आया है। किन्तु जब यहाँ यह प्रश्न उपस्थित किया गया कि तीन लोकमें अवस्थित कर्मव्यवगाएँ एक साथ ज्ञानावरणादिरूप क्यों नहीं परिणम जाती तो आचार्य वीरसेन द्रव्याधिकनयसे इसका समाधान करते हुए लिखते हैं कि देशविषयप्रत्यासत्तिका अभाव होनेसे वे एक साथ ज्ञानावरणादिरूप नहीं परिणमतीं। आगे यह प्रश्न होनेपर कि एक अवगाहनाविषयक प्रत्यासत्तिके रहते हुए भी सभी कर्मव्यवगाएँ ज्ञानावरणादिरूप क्यों नहीं परिणम जाते ? आचार्य वीरसेनने कालप्रत्यासत्तिका अभाव है यहाँ उत्तर न देकर जीवमें एक साथ उस प्रकारके परिणमानेकी शक्तिका अभाव है यह जो उत्तर दिया है सो यह उत्तर भी पर्यायधिकनयको गौण करके ही दिया है। जब कि वस्तुस्थिति यह है कि प्रत्येक समयमें पृथक्-पृथक् ज्ञाना-वरणादि कर्मरूप परिणमनके सम्मुख हुई कर्मव्यवगाएँ ही जीवके योग और कपायको निमित्तकर ज्ञानावरणादि-रूप परिणमती हैं।

ये प्राणातिपात आदि द्रव्याधिकनयसे कारण कहे गये हैं इसकी पुष्टि पूरे स्पष्टीकरणके साथ स्वयं आचार्य पुष्पदन्त और भूतवल्लिने तथा आचार्य वीरसेनने की है। इसके लिये देखो धवला पु० १२ पु० २८८ आदि। आचार्य वीरसेन लिखते हैं—

ण पाणादिवाद-मुसावादादत्तादान-मेहुण-परिगह-रादिभोयणपंचपण पाणावरणीय वज्रदि, तेण विणा कि अप्पमत्तसज्जादिसु वधुवल्लभादो। ण कोह-माण-मायां-लोभेहि वज्रद्द, कम्मोदइल्लण तेसि-

यह ऐसा प्रमाण है जो प्रतिष्ठित कर्मके प्रतिष्ठित अपादान और उसकी निमित्तमूल प्रतिष्ठित बाह्य-सामग्रीको सूचित करता है। देखिए, सूक्ष्मसामग्रय नुस्त्रानके अन्तिम समयमें परिचाम एक है पर नहीं होनेवाले आचारवादि कर्मोंके विवक्षित और अनुभाषकत्वमें कृतनी विवक्षितता देखो जाती है। क्या इसके सर्वत्र यह अनुभाष नहीं दिया जा सकता कि सभी कार्योंकी बाह्याम्बुतर सामग्री प्रतिष्ठित है। यद्यपि ऐसा है फिर भी प्रत्येक अपादानही जो भी कार्य होता है वह बाह्य-कारणनिरपेक्ष ही होता है। अथवासा पु ७ पु ११७ में इस विषयको स्पष्ट करते हुए लिखा भी है—

अथकारणनिरपेक्षो वातुपरिणामो ।

प्रत्येक वस्तुका परिचयन बाह्यकारण निरपेक्ष होता है। अतएव अनेक कार्योंकी निमित्तमूल बाह्य सामग्री चाहे एक ही या अनेक कार्य बाह्य सामग्रीसे निरपेक्ष होकर अपादानके अनुसार ही होता है ऐसा नहीं समझना चाहिए। इतना अवश्य है कि बाह्य-सामग्री अपादानवत् निरपेक्षता ही सूचक होनेसे प्रत्येक कर्मकी उत्पत्तिमें व्यवहारसे कारणत्वसे कदापि भिन्न विद्या जाता है। अथवा पक्षमें अथवा पु १२ पु १८ व ४२१ का सहकारीकरणके चेतने कार्यमेवका जो प्रमाण उपस्थित किया है वह इसी बातको सूचित करता है। बाह्य-सामग्रीको उपचरित है, व्यवहार है, उपकरणमात्र निमित्तमात्र मानि कहनेका भी नहीं कारण है। जब कि प्रत्येक पर्याप्त स्वकार्यमें स्वयं उत्पन्न है ऐसी अवस्थामें उसकी उत्पत्ति वरहे मात्रता कबमत्र सम्भव नहीं है। बाह्य-सामग्री जो अनुक्रमक्रमके सन्तोष (उत्पत्तिवार्तिक ब १ सू ९) उपकरणमात्र है। इसका तात्पर्य ही यह है कि प्रत्येक इष्ट प्रत्येक समयमें अपनी-अपनी क्षमिसे ही सब संसर्ग पर्याप्तमत्र उत्पन्न होता है। अन्तर्गत द्वारा अन्तर्गत होती है वह ही कथनमात्र है। इसी तन्मको स्पष्ट करते हुए हरिश्चन्द्रपुराण सर्ग ४४ में कहा है—

स्वयं कर्म करोत्यात्मा स्वयं तत्प्रक्रमस्तुते ।

स्वयं आत्मसि संसारे स्वयं तत्साहित्यम्यते ॥१२॥

आत्मा स्वयं कर्म करता है, स्वयं उसके फलको भीयता है, स्वयं संसारमें प्रवृत्त है और स्वयं उसके मुक्त होता है ॥१२॥

यह सम्बन्ध अनिवार्य है। इस आधारसे विवक्षा भी कार्य-कारणव्यवस्था परमायामें उपरिष्ठ है वह यथार्थ है। अतएव इस आधारसे कार्य-कारणमात्रमात्र निश्चय करना प्रत्येक पुरुषाणी नीयता नदीय है।

अथवा पक्षमें विवक्षितव्यवस्था प्रमाण उपस्थित कर 'समय अपादान या निश्चय अपादानकी अपेक्षा प्रत्येक समयमें कुछ विवक्षितव्यवस्था अन्तर्गत योग्य होते हैं और कुछ अन्तर्गत योग्य नहीं होते। हमारे इस अविश्रामता अध्याय करते हुए लिखा है कि कर्मवर्णनाका कदापि ही यह है कि वह अन्तर्गतपर्य परित्यक्तके योग्य है। अन्तर्गतपर्य परित्यक्त करनेका नाम ही अन्तर्गत है। वैसे ऊपर कह आये हैं की वीरसेन स्वायीने की वचन पु १२ पु २०९-७७ पर यह ही उद्धार दिया कि कर्मस्वभावमें समान क्षमि होते हुए भी नीचमें इसकी क्षमि नहीं है जो सर्व कर्मवर्णनाकी एक समयमें कर्मक परित्यक्त रहे। यह उद्धार नहीं दिया कि विग कर्मवर्णनाकी योग्यता है नहीं कर्मक परित्यक्त है, क्षेप योग्यता नहीं होनेके कारण नहीं परित्यक्त है। प्रवृत्त स्वयं समान क्षमि भागी पाई है।

आगे अपने इस अभिप्रायको पुष्ट करनेके लिए अथवा पक्षमें अथवा पु १२ पु २०९-७७ कर्म यह प्रमाण उपस्थित कर अन्तर्गत पूर्वोक्त अविश्रामकी पुष्टि एक गीत भी कहाया है। तथा आगे इसी विषयके अन्तर्गतमें और प्रमाण भी उपस्थित किया है।

इस प्रकार इस पूरे कथनके आधार पर यह सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है कि जिस द्रव्यमें जो जो कार्य होता है वह तो उसके लिए सदा ही उपादान है, मात्र जब जैसे निमित्त मिलते हैं उनके अनुसार कार्य होता है। यदि सब विस्त्रमोपचय एक साथ कर्मरूप नहीं परिणमते तो इसका कारण वे विस्त्रमोपचय स्वयं नहीं हैं। यदि इसका कोई मुख्य कारण है तो जीवमें सबको एक साथ कर्मरूप परिणमा सकनेकी शक्तिका अभाव ही है। अपर पक्षकी दृष्टिसे यदि इसी बातको और फैलाकर कहा जाय तो यह कहा जा सकता है कि जितने भी भव्य जीव हैं उन सबमें मुक्त होनेकी सदा ही द्रव्य-पर्याय योग्यता है। यदि उन्हें एक साथ मुक्ति नहीं मिलती तो इसका कारण वे भव्य जीव स्वयं नहीं हैं। यदि इसका कोई कारण है तो निमित्तोंमें सबको एक साथ मुक्ति न दिला सकनेकी शक्तिका अभाव ही है।

यह अपर पक्षके उक्त वक्तव्यका अभिप्राय है। किन्तु अपर पक्षका यह कथन निश्चय पक्षका किस प्रकार अगलाप करनेवाला है आगे इसपर सागोपाग प्रकाश डालते हैं—

यहाँ सब प्रथम तो यह देखना है कि ध्वला पु० १२ का वह प्रकरण कर्मबन्धका किस नयसे कौन निमित्त है इसका ज्ञान करानेके लिए लिखा गया है या किस कर्मबन्धका कौन समर्थ या निश्चय उपादाव है इसका ज्ञान करानेके लिए लिखा गया है ? पूरे प्रकरणपर दृष्टिपात करनेसे यह स्पष्ट हो जाता है कि कर्मबन्धका किस नयसे कौन निमित्त है, मात्र इसका ज्ञान करानेके लिए ही वह प्रकरण लिखा गया है। ध्वला टीकामें भी उसी आशयको स्पष्ट किया गया है। किस कर्मबन्धका कौन समर्थ या निश्चय उपादान है इसका तो वहाँ विचार ही नहीं किया गया है।

खुलासा इस प्रकार है—नैगम, सग्रह और व्यवहार ये तीनो द्रव्याधिकनयके भेद हैं। और द्रव्याधिकनय पर्याय योग्यताको गौणकर मात्र द्रव्य योग्यताके आधारसे विचार करता है। प्राणातिपात, मृषावाद आदिको जो कर्मबन्धका बाह्य हेतु कहा है वह द्रव्याधिकनयकी अपेक्षा कहा है। आचार्य वीरसेनने इसके समथनमें पूर्वोक्त जितने तर्क दिये हैं वे सब द्रव्याधिकनयकी मुख्यतासे ही दिये हैं। उदाहरणार्थ सहकारी कारण और कायके मध्य कालप्रत्यासत्ति स्वीकार की गई है। इसे अपर पक्ष प्रहृष्टे ही स्वीकार कर आया है। किन्तु जब यहाँ यह प्रश्न उपस्थित किया गया कि तीन लोकमें अवस्थित कर्मवर्णाएँ एक साथ ज्ञानावरणादिरूप क्यो नहीं परिणम जातीं तो आचार्य वीरसेन द्रव्याधिकनयसे इसका समाधान करते हुए लिखते हैं कि देशविषयप्रत्यासत्तिका अभाव होनेसे वे एक साथ ज्ञानावरणादिरूप नहीं परिणमती। आगे यह प्रश्न होनेपर कि एक अवगाहनाविषयक प्रत्यासत्तिके रहते हुए भी सभी कर्मवर्णाएँ ज्ञानावरणादिरूप क्यो नहीं परिणम जाते ? आचार्य वीरसेनने कालप्रत्यासत्तिका अभाव है यह उत्तर न देकर जीवमें एक साथ उस प्रकारके परिणमानेकी शक्तिका अभाव है यह जो उत्तर दिया है सो यह उत्तर भी पर्यायाधिकनयकी गौण करके ही दिया है। जब कि वस्तुस्थिति यह है कि प्रत्येक समयमें पृथक्-पृथक् ज्ञानावरणादि कर्मरूप परिणमनके सम्मुख हुई कर्मवर्णाएँ ही जीवके योग और कपायको निमित्तकर ज्ञानावरणादिरूप परिणमती हैं।

ये प्राणातिपात आदि द्रव्याधिकनयसे कारण कहे गये हैं इसकी पुष्टि पूरे स्पष्टीकरणके साथ स्वयं आचार्य पुण्ड्रिक और भूतबलिने तथा आचार्य वीरसेनने की है। इसके लिये देखो ध्वला पु० १२ पु० २८८ आदि। आचार्य वीरसेन लिखते हैं—

ण पाणाद्विवाद-सुसावादादत्तादान-मेहुण-परिग्गह-रादिभोग्यपचचष्ट पाणावरणीय चक्षुदि, तेण विणा कि अप्यमत्तमज्जदादिसु अशुबलमादो । ण कोह-माण-माया-लोमेहि अज्जद्द, कम्मोदइल्लाण तेसि-

मुनपरिद्विद्वाद् उपर्युक्तमारी। न विदुःप्रमत्तस्य कदाप्येवमुक्त-रह-अह-अहि-मिद्वि-मान-मात्र
मोक्ष-मिच्छाभाज-मिच्छा-महि तदि विना वि मुमुक्षुतापराह्वयसंभवे तु तत्त्वबोधमारी। यद्यपि सत्य
अपत्ति वासति उत्तम कारकमिति न्यायान्। तथा ज्ञानावरणीयवेद्यः प्रीति-कसावृद्धि चेत् होति चि
सिद्धि।

प्राचाधियाव, भूपात्रात् अस्तत्त्वान् नैव तु परिग्रहं नीर रागिनीजन प्रत्ययेति ज्ञानावरणीयकर्मणा
बन्ध नहीं होता है। योकि उनके विना भी अग्रतत्त्वतयादिमें उसका कथ उपलब्ध होता है। जोध मान
जाया नीर जोके भी उक्तका बन्ध नहीं होता। योकि नर्मके उपर्ये वृत्त कबके उद्वर्धित काजने भी
उत्पन्न बन्ध उपलब्ध होता है। निदान अन्धकारान कदापि वैजृम्भ एति अर्पति अपि निवृत्ति मान मैव
मोक्ष विज्यमान नीर विप्रकार्यनते भी उत्तरा बन्ध नहीं होता। योकि उनके विना भी सुखसात्म्यपन्निक
संयत्तिमें उक्तका बन्ध उपलब्ध होता है। जो विरक्त होनेपर ही होता है और विरक्त नहीं होनेपर नहीं होता
है वह उत्तरा कारण है ऐसा स्थान है। इनकिए ज्ञानावरणीयवेद्यना योक्ष नीर कबानते हीही है वह
सिद्ध हुआ।

इसके यह विस्तृत स्पष्ट हो जाता है कि इन्द्राधिकनयने माध साधाम् कारणका ज्ञान होता है।
किन्तु प्रत्येक समयमें जो भी कार्य होता है वह यथा विरोधका बाह्यान्तर अथवा सामग्रीके नद्वयार्थमें ही
होता है। अन्धकार नहीं होता। वह निरव्यवहारकबले नही बाह्य साधनीपर लागू होता है। यही निरव्यव-
कबले निरव्यव कपाधानकप सामान्यता सामान्यता भी लागू होता है। इन दोनोंका जोध प्रत्येक समयमें विरक्त
है और उपलब्ध कार्य भी प्रत्येक समयमें होता है।

उत्तममें साधनं यह है कि प्रकृतमें इन्द्राधिकनयका विरक्तता भी कबह है वह माध इतना ज्ञान करता
है कि प्राचाधिविषय भावि कारण होकर भी इनके उद्भावार्थमें ही बन्ध कार्य होता है, अन्धकार नहीं होता ऐसा
विषय नहीं है। ही पर्याप्तिकनयने मोक्ष नीर कबान निरव्यव कार्यका होता है। किन्तु है वह कब अपर
वृत्तव्यवहार मयका ही कबान इसी तत्त्वको स्पष्ट करते हुए बचता पु १ पु ११ में लिखा है—

मुखात् इति मोक्षनीयम्। एवं सति नीयस्य मोक्षनीयत्वं वसव्यदि चि नासंकमिज्जं नीयस्यो जमि
न्यमिद्' योक्षकबले कर्मसम्पन्ने कबकारेण कबान्तजानोविच तथा उच्यते।

मिद्विके द्वारा मोक्षा माध वह मोक्षनीय है।

उक्त—ऐसा होनेपर नीयको मोक्षनीयता प्राप्त होता है ?

उत्तरा—ऐसी माधका नहीं करनी चाहिये, क्योंकि नीयके अजिज्ञा कबान् एक मोक्षवाङ्मयके
स्थित तथा कर्म उद्योगके पुद्बक इन्द्रमें कबकारेण कर्मत्वका आरोप करके वह प्रकारका कबान
किना पना है।

अपण प्रत्येक कार्यका यथार्थ हेतु समर्थ या निरव्यव कपाधान हो है। व्यवहारके कालप्रत्यावृत्ति
होके कारण विरक्त साध बाह्य व्याप्ति उपलब्ध होती है कबे भी हेतु, अरव्यव या विविध कदा जाता है।
कबत उद्योग द्वारा माधार्थ नीयकेने यही अनिष्टाव्य व्यक्त किना है।

जावे अपर कबले एक समयमें मोक्षको निमित्त कर कितने इन्द्राधर्मे कर्मवर्धनाएँ या बाह्यपति
कर्मनाएँ वेबटी है वह जो यथा भी है ही वह भी प्रत्येक कार्यके प्रतिनिधित्व निमित्तको ही सूचित करती है।
कैके प्रत्येक कर्मका प्रतिनिधित्व कपाधान हीया है वैसे ही प्रतिनिधित्व बाह्य-ज्ञानवीक्य निमित्त भी हीया है।

यही सनातन सत्य कार्य-कारणव्यवस्था है। अपर पक्ष इसे ही तो स्वीकार करनेसे हिचकिचाता है। यदि वह इसे स्वीकार कर लेता है तो बहुत-कुछ विवाद समाप्त हो जाता है।

घबला या जयधवलामें जो यह लिखा है कि 'आगम तर्कका विषय नहीं है' वह यथार्थ लिखा है। अतएव यह अपर पक्षको ही विचार करना है कि श्रुतज्ञानियोको दृष्टिमें जो वह तर्काश्रित प्ररूपणा करके अपने अभिप्रायको पुष्टि करना चाहता है वह कहाँतक ठीक है। प्रत्येक कार्यकी अपने उपादानके साथ आभ्यन्तर व्याप्ति होती है और बाह्य-सामग्रीरूप निमित्तके साथ बाह्य व्याप्ति होती है। यह कार्य-कारणभावकी अकास्त्र व्यवस्था है। व्याप्तिका अर्थ ही यह है कि जिसके होनेपर जो हो और जिसके अभावमें जो न हो। यह नियम ही प्रतिनियत कार्यकी प्रतिनियत बाह्याभ्यन्तर सामग्रीको सूचित करता है। किन्तु अपर पक्ष प्रमाण तो आगमका उपस्थित करता है और कहता है अपनी बात। हम उससे पूछते हैं कि यह किस आगममें लिखा है कि अनन्तर पूर्व पर्याययुक्त द्रव्यरूप उपादान अनेक योग्यताओवाला होता है, उनमेंसे जिस योग्यताके अनुरूप बाह्य सामग्री मिलती है, कार्य उसके अनुरूप होता है। क्या यह स्वकल्पित कल्पना नहीं है? इसका अपर पक्ष ही विचार करे। यदि उसे सचमुचमें आगमको स्वीकार करना इष्ट है तो उसे यह भीतरसे स्वीकार कर लेना चाहिए कि प्रत्येक कार्यकी बाह्य और आभ्यन्तर उपाधि सुनिश्चित है। इसलिए प्रत्येक द्रव्यका प्रत्येक समयमें अपने-अपने उपादानके अनुसार बाह्य सामग्रीको निमित्त कर सुनिश्चित कार्य ही होता है। घबला आदि ग्रन्थोंके टीकाकार इम नियमको उन ग्रन्थोंके आधारसे बराबर समझते हैं। उन्हें कहीं कोई भ्रम नहीं है। वे यह अच्छी तरह जानते हैं कि आगममें निश्चयनय और व्यवहारनय दोनों नयोकी मुख्यतासे कथन उपलब्ध होता है। जहाँ बाह्य-निमित्त प्रधान कथन है वह व्यवहारनयका कथन है और जहाँ उपादानप्रधान कथन है वह निश्चयनयका कथन है। प्रत्येक कार्यकी अपने निश्चय उपादानके साथ आभ्यन्तर व्याप्ति है और उसमें निमित्त होनेवाली बाह्य सामग्रीके साथ बाह्य व्याप्ति है, इसलिए चाहे आभ्यन्तर व्याप्तिको लक्ष्यमें रखकर कथन किया जाय या चाहे बाह्य व्याप्तिको लक्ष्यमें रखकर कथन किया जाय, दोनोंका तात्पर्य एक ही होगा। उदाहरणार्थ आठ कर्मोंके अभावके साथ मुक्तिको बाह्य व्याप्ति है और रत्नत्रयकी समप्रतारूपमें परिणत आत्माके साथ मुक्तिकी आभ्यन्तर व्याप्ति है, इसलिए 'आठ कर्मोंके अभावसे मुक्ति प्राप्त होती है' चाहे यह कहो या चाहे 'रत्नत्रयकी समप्रतारूपसे परिणत आत्मा मुक्तिको उत्पन्न करता है' यह कहो, दोनों कथनोंसे एक ही अर्थका ज्ञान होता है। इसलिए आगममें प्रयोजनानुसार दोनों प्रकारसे निरूपण किया गया है। इम विषयको स्पष्टरूपसे समझनेके लिए प्रवचनसार गाथा १८६ की आचार्य अमृतचन्द्रकृत टीका द्रष्टव्य है—

रागपरिणाम एवात्मन कर्म, स एव पुण्य पापद्वैतम् । रागपरिणामस्यैवात्मा कर्ता, तस्यैवोपादाता हाता चेत्येव शुद्धद्रव्यनिरूपणात्मको निश्चयनय । यस्तु पुद्गलपरिणाम आत्मन कर्म, स एव पुण्य-पापद्वैतम् । पुद्गलपरिणामस्यात्मा कर्ता तस्योपादाता हाता चेति मोऽशुद्धद्रव्यनिरूपणात्मको व्यवहारनय ।

राग परिणाम ही आत्माका कर्म है, वही पुण्य-पाप द्वैत है। आत्मा रागपरिणामका ही कर्ता है, उसीको ग्रहण करनेवाला है और उसीको त्याग करनेवाला है। यह शुद्ध द्रव्यका निरूपणस्वरूप निश्चयनय है। किन्तु जो पुद्गल परिणाम आत्माका कर्म है, वही पुण्य पाप द्वैत है। आत्मा पुद्गल परिणामका कर्ता है, उसीको ग्रहण करनेवाला और त्यागनेवाला है। यह अशुद्ध द्रव्यका निरूपणस्वरूप व्यवहारनय है।

प्रवचनसार टीकाका यह ऐसा वचन है जिससे दोनों प्रकारकी कचमी पर सम्बन्ध प्रकट पड़ता है। यहाँ पर कुछ सम्बन्धका प्रयोग एक द्रव्याभित्ति परिणामको विवक्षासे किया गया है और बहुत सम्बन्धका प्रयोग अन्य द्रव्यके परिणामको अन्य द्रव्यमें लभावके अभिप्रायसे किया गया है। इससे यह बात स्पष्ट ही समझमें आ जाती है कि एक द्रव्याभित्ति जितना भी कर्त्ता-कर्म आदिका कथन है वह यथार्थ है और एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यके कार्यका कर्त्ता आदि बनावट जितना भी कथन किया जाता है वह असङ्गभूतत्वव्यवहाररूप होनेसे व्यर्थपरिणत है।

अगर यथाशक्त कहना है कि बीजमें एक समयमें जितने कर्मपरमाणु बीजनेकी शक्ति है उतने कर्म-परमाणु एक समयमें बीज बीजता है। वैसे कर्मपरमाणुओंमें से सभीमें एक साथ बीजनेकी योग्यता है। यदि वे एक साथ नहीं बचते हैं तो उसका कारण वे स्वयं न होकर बीजका हीनशक्ति होने है यह अगर पक्षका कथन है। किन्तु वस्तुस्थिति यहाँ है इसके लिए पञ्चास्तिकायका यह वचन अवलोकनीय है—

अथा कुम्भदि समाद्य तस्य गत्वा योग्यका समामेति ।

गणकति क्षम्यमात्रं क्षम्योन्माद्यग्राह्यमग्राहा ॥१५॥

आत्मा अपन भावको भरता है तथा यहाँ रहनेवाली पुष्पक अपने भावोंमें क्षम्योन्माद्यग्राह्य-वस्तुत्व होकर क्षमभावको प्राप्त होते हैं ॥१५॥

इस वचनसे यहाँ उपादान-उपादेयभावकी यथार्थ व्यवस्था क्या है इसका ज्ञान होता है यहाँ इसके साथ निमित्त-निमित्तिकतावकी क्या व्यवस्था है इसकी भी सम्बन्ध जानकारी मिल जाती है। अगर पक्ष बाह्य-आत्महीनत्वको निमित्तकत्वसे स्वीकार न कर जिस प्रकार प्रतिनियत पर्यायी अपेक्षा उसे निमित्तकत्वसे स्वीकार करता है उसी प्रकार यह भाव द्रव्यप्रत्याघातको उपादानकत्वसे स्वीकार न कर यदि प्रतिनियत पर्यायी अपेक्षा उसे उपादानकत्वसे स्वीकार कर ले तो अपने पिछले कथनमें हमने जिस बातका निर्देश किया है वे सब उसे यथार्थ प्रतीत होने लगे। बकरी नहीं हो रही है इस बीर उसे प्यार देना है।

हमारी छद्मी बातकी बरत्ता करते हुए अगर हमने लिखा है कि उपादानकी कार्यके साथ एक द्रव्यप्रत्याघातक कारणता होती है। आदि। तो अगर पक्षका यह जिनगी ही अपोत्पादक है क्योंकि—

१. कलन्तर पूर्वोत्तर दो क्षणों ही हेतु-कलमात्र देखा जाता है। व्यवहित पूर्वोत्तर दो क्षणों में हेतु फलभाव नहीं कलता ।—अथेवरत्नमाका १ १७ ।

२. परस्परमें व्यवहित अग्नि-भूमाधिक्य ही उत्पत्ति बनती है, व्यवहित काकवातमें नहीं क्योंकि ऐसा हीनपर अतिप्रसंग शेष जाता है ।—अथेवकर्ममार्तण्ड ३ ११ ।

३. परिचयन शक्तिरक्षण प्रतिविधि अन्ताद्यामयी ही उपादान होती है ।—अष्टछहूरी ५ १५ ।

४. पर्यायिनीटोपार्यक द्रव्यम ही उपादानता प्रतीत होती है, वटपरिचयमयमें समर्थ पर्यायत्वकम मिट्टी द्रव्यमें बटकी उपादानताके उदाहरण ।—उत्पत्तिसौक्यार्थक ५ १२ ।

इससे स्पष्ट है कि एक द्रव्य प्रयासितके आधारपर व्यवहित पूर्वोत्तर दो क्षणों (पर्यायों) में ही उपादान-उपादेयभाव जानमें स्वीकार किया गया है, केवल द्रव्यप्रत्याघातमें उपादान कारणता जानमें स्वीकार नहीं की गई है, अतएव तत्काल पर पूर्वोत्तरमें कारणताके वन जानेसे इससे कलन्तर निमित्त कथन पर्यायी उत्पत्ति बरत्ता होती और कथन व्यवहारसे विधित होनेवाली बाह्य आत्महीनता शेष ही नवस्थ विवेका। ऐसा नहीं हो सकता कि उपादानके अपने कार्यके सम्बन्ध हीनपर बाह्य सापेक्षका योग न निकले

कार्य रखा रहे या जिस कार्यका वह उपादान है, उससे वह कार्य न होकर बाह्य सामग्रीके बलपर अन्य कार्य हो जाय। 'विवक्षित उपादानसे विवक्षित कार्य न होकर अन्य कार्य भी हो सकता है' ऐसा न तो आगममें ही स्वीकार किया गया है और न लोकमें ही देखा जाता है। अतएव हम अपने पिछले उत्तरके समय छोटी बातमें जो कुछ तथ्य प्ररूपित कर आये हैं वह यथार्थ हैं।

आगे अपर पक्षने कालप्रत्यासत्तिका बाह्य सामग्रीके आधार पर जो अर्थ किया है वह भी भ्रमोत्पादक है, क्योंकि जिस समय एक कार्यकी बाह्य सामग्रीके साथ बाह्य व्याप्ति होती है उसी समय उसकी अपने उपादानके माथ आभ्यन्तर व्याप्ति होती है। इसलिये व्यवहारमें जिस प्रकार उम कार्यका बाह्य सामग्रीके माथ अन्वय-व्यतिरेक बन जानेसे वह सामग्री व्यवहारसे उस कार्यकी निमित्त कहलाती है और निष्पन्न हुई पर्याय उस सामग्रीकी नैमित्तिक कहलाती है, उसी प्रकार निश्चयमें उस कार्यका अपनी उपादानभूत प्रतिविशिष्ट अन्त सामग्रीके साथ अन्वय व्यतिरेक बन जानेमें निश्चयसे वह प्रतिविशिष्ट अन्त सामग्री उमकी उपादान होती है और निष्पन्न हुई वह पर्याय उमका उपादेय होती है। कालप्रत्यासत्तिका यह मन्मक् अर्थ है। आगममें कालप्रत्यासत्तिके ये दोनों अर्थ स्वीकार किये गये हैं। (उपादान-उपादेयभावकी दृष्टिसे देखो अष्टसहस्री पृ० १११ तथा निमित्त-नैमित्तिकभावकी दृष्टिसे देखो श्लोकवार्तिक पृ० १५१)।

हमें इस बातकी प्रसन्नता है कि अपर पक्षने 'एक द्रव्यका एक कालमें एक ही व्यापार होता है' इस तथ्यको स्वीकार कर यह स्पष्ट शब्दोंमें मान लिया है कि 'जो भी व्यापार होता है वह अपने उपादानकी अपेक्षा उपादेय है और अन्य वस्तुके परिणमनमें वही निमित्त है।' अब देखना यह है कि वह एक व्यापार उपादान और निमित्त दो सज्ञाओं को कैसे धारण करता है? क्या एक द्रव्यके उस व्यापारकी ये दोनों सज्ञाएँ वास्तविक हैं? दोनों सज्ञाएँ एक कालमें वास्तविक तो हो नहीं सकतीं, क्योंकि उत्तर समयमें होनेवाले कार्य की अपेक्षा उसे उपादान कहा जावे यह तो बुद्धिसंगत प्रतीत होता है। किन्तु अन्य द्रव्यके कार्यकी अपेक्षा इसे वास्तवमें निमित्त कहा जाय यह बुद्धिसंगत प्रतीत नहीं होता। इससे स्पष्ट है कि इन दोनों सज्ञाओंमें उपादान यह सज्ञा अनुपचरित अर्थात् वास्तविक है और निमित्त यह सज्ञा पराश्रित होनेमें वास्तविक नहीं है। केवल दूसरेका साक्षी (सूचक) होनेसे यह सज्ञा रख दी गई है। इपीका नाम अमद्भूतव्यवहार है। अतएव हमने अपने पिछले उत्तरमें अन्य वस्तुकी अपेक्षा निमित्त व्यवहारको वास्तविक माननेपर जो तीन आपत्तियाँ उपस्थित की हैं वे तब तक बराबर बनी रहती हैं जब तक अपर पक्ष निमित्तव्यवहारको असद्भूत नहीं स्वीकार कर लेता।

आगे हमने जो यह लिखा है कि सब द्रव्योंके उम-उस कालमें उस-उसरूप परिणमनेकी द्रव्य-पर्यायात्मक योग्यता सहज ही होती है आदि। सो हमारे ऐसा लिखने पर अपर पक्षको बड़ी आपत्ति है। वह नहीं चाहता कि सभी प्रकारके निमित्तोंको एक आसन पर बिठलाया जाय। वह इसमें आगम वाधा देखता है। किन्तु इस बातका विचार तो अपर पक्षको ही करना है कि प्रत्येक उपादानको अनेक योग्यता-वाला माननेपर उसके मंतसे प्रेरक निमित्त और उदासीन निमित्त ये दो भेद बन कैसे सकते हैं? क्योंकि वह पक्ष जब प्रत्येक उपादानको अनेक योग्यतावाला मानता है। उनमेंसे कौन योग्यता कार्यरूप परिणमे यह बाह्य सामग्री पर अवलम्बित है, ऐसी अवस्थामें सभी निमित्तोंको प्रेरक मानना पड़ता है। निमित्तोंके उदासीन निमित्त और प्रेरक निमित्त ये भेद बन ही नहीं सकते। किन्तु आगममें केवल द्रव्ययोग्यताको उपादान नहीं स्वीकार किया है। पर्याय उसका विशेषण है। अतएव प्रत्येक उपादानके अपने नियत कार्यकी जन्म देते समय जो बाह्य सामग्री व्यवहारसे आश्रय निमित्त होती है उसकी उदासीन निमित्त सज्ञा है और

को बाह्य सामग्री व्यवहारसे कर्ता निमित्त या करण निमित्त होती है। उसकी प्रेरक प्रयोजक या निर्वर्तक निमित्त सत्ता है। अतएव बाह्य सामग्रीमें प्रेरक निमित्त व कदाचीन निमित्त ये हैं। भेद आत्मिक अनुसार तो बन जाते हैं, परन्तु अपर पक्षकी मात्स्वयानुसार नहीं बनते ऐसा नहीं अभिप्राय केन। चाहिए।

आगे अपर पक्षने हमारे 'सम्बन्ध विवक्षित आत्मोक्त कथ फेरर दीमित अर्थक्य ही प्रतिपादन करते हैं। इत्यादि कथनके आधारसे जो यह सिद्धा है कि 'अहाँ पर निश्चय नयकी मुख्यासे कथन हो नहीं पर व्यवहारनयका कथन उसके प्रतिपक्षीयनैके रूपमें स्वीकार होता है। केकिन आपके म्तानुसार नहि यह निश्चयनयका कथन है तो भी आपकी इसका प्रतिपक्षी व्यवहारनयका कथन तो स्वीकार करना ही चाहिए। परन्तु जब आप व्यवहारनयके विषयको उपचरित कथनारोपित असम्भूत विध्या आदिक्रम मानते हैं तो फिर कैसे माना जाय कि आप व्यवहारनयके कथनको भी स्वीकार करते हैं।

इस पर हमारा कहना यह है कि सम्भूतव्यवहारनयका विषय तो सम्भूत ही होता है। किन्तु असम्भूत व्यवहारनयका विषय असम्भूत या उपचरित ही होता है। ऐसे स्वक पर निश्चयनय अर्थ अनुपचरित है और उसके प्रतिपक्षी व्यवहारका अर्थ उपचरित है और इस प्रकार निश्चयन-व्यवहारकी मुक्ति बन जाती है। असम्भूत व्यवहारका अर्थ असम्भूत या उपचरित है इसके लिए आत्मव्यवहारिक यह कथन बुद्धिपूर्वकमें केने योग्य है—

अन्वय प्र सङ्गत्वं चमस्यान्वय समारोपमसम्भूतव्यवहार असम्भूतव्यवहार एवोपचारः।

दुसरेमें प्रसिद्ध अर्थका दुसरेमें समारोप करना असम्भूत व्यवहार है। असम्भूत व्यवहार ही उपचार है।

आचार्य कुन्दकुम्भने सम्प्रसार भाषा १ २ में इसी अर्थमें उपचार शब्दका प्रयोग किया है। उन्होंने भाषा १ २ में योद्धाभोका और राजाका जो उपाहरण दिया है वह भी इसी अर्थकी पुष्टि करता है। कुछ योद्धा करते हैं और जोक 'उपाजने कुछ किया' वह कहते हैं। वह है बौद्धिक परिपाटी। इसीलिए ह्रा वनत आचम और उपाको ध्यानेमें रखकर असम्भूत व्यवहारके कथनको उपचरित करते हैं। अपर पक्ष अपने धर्मके कही कुछ भी किन्तु ज्ञाया हो। किन्तु उसके किन्तुनेमाथसे निमित्त व्यवहार सम्भूत या वस्तुका वास्तविक अर्थ सिद्ध नहीं हो जायगा। जो असम्भूत है वह असम्भूत ही रहेगा। निश्चयनयमें अक्षर्यन वपसकता अपनेमें विद्यमान कदां बाहि अर्थको नीचकर अर्थकी अपेक्षा है। परन्तुअपने आरोपित कदां बाहि अर्थको अपेक्षा नहीं। किसी भी वस्तुमें जो भी अर्थ सम्भूत होता है वह परनिर्लेख ही होता है। जगत्में विद्यमान ज्ञान अर्थको नीचकर विवक्षित अर्थ अर्थको ग्रहण करना वह नयका अर्थ है। अतएव निश्चयनयमें अक्षर्यन नयानकता रखते हुए भी असम्भूत व्यवहार निरपेक्षा ही सिद्ध होता है। हा असम्भूत व्यवहार तभी व्यवहार रहनेके योग्य है जब वह अपने निश्चयनय ज्ञान करानेमें समर्थ हो। अतएव असम्भूत व्यवहारको यथावकें आसनपर बिठाना किसी भी अवस्थामें उचित नहीं है।

आगे अपर पक्षने पुन स्वामी वासिदेवानुपेक्षाकी ३९३ वीं भाषाकी चरणा चउकर 'विषयवद्' परका अपना अर्थ सुचित किया है। जो इसका सङ्गत टीकाकारने 'विश्ववत्-वसमावत्' अर्थ किया है। यही हमने किया है। कुछ फिरकर अपर पक्ष भी इसी अर्थको सुचित कर रहा है। केवल कुछ लिखना चाहिए, इसलिए लिखा है। ऐसा ही पद्यपुराणके 'अप्याप्तव्यम्' इत्यादि श्लोकके विषयमें तथा मीमांसावतीराजकी 'जो जो ऐसी इत्यादि श्लोकके विषयमें तथा स्वामी समन्तधर्मके अक्षर्यनयकिके इत्यादि श्लोकके विषयमें जानना चाहिए। इसरी विस्तृत चरणा पूर्वमें भी जा चुकी है।

आगे आयुर्कर्मकी चरचाके प्रसंगमें अपर पक्षने लिखा है कि 'वास्तवमें कालमरण और अकालमरणका जितना भी कथन आगममें पाया जाता है वह सब व्यवहार कथन ही है, क्योंकि निश्चयनयसे आत्मा अपने-आपमें अमर ही है। हमें आश्चर्य होता है कि आप कालमरणको और अकालमरणको भी कालमरणकी ही सजा देकर इसे भी निश्चयनयका ही विषय मानते हैं और फिर अपनी मान्यताकी पुष्टिके लिए यह कहते हैं कि तत्त्वार्थसूत्र अध्याय २ के ५३ वें सूत्रका कथन तथा अकलकदेव आदि आचार्योंका इस विषयसम्बन्धी कथन व्यवहारनयका कथन है।'।

यह अपर पक्ष द्वारा हमारे कथनपर टिप्पणी है। अपर पक्षने यहाँपर अपनी टिप्पणीमें जिस निश्चयनयका उल्लेख किया है वह परम पारिणामिक-भावको ग्रहण करनेवाला निश्चयनय है। पर उससे यहाँ प्रयोजन नहीं है। यहाँ निश्चयनयका अर्थ आत्माश्रितपना लिया है और व्यवहारनयका अर्थ पराश्रितपना लिया है। जब हम आयु कर्मकी अपेक्षा निपेक स्थितिके न घटनेरूप मरणको कालमरण और निपेक-स्थितिके घटनेरूप मरणको अकालमरण कहते हैं तो ये दोनों ही कथन पराश्रित होनेसे व्यवहारनयकी कक्षामें आ जाते हैं। किन्तु जब हम स्वाश्रित उपादानकी अपेक्षा पूर्व पर्यायिके व्ययको मरण कहते हैं तो यहाँ कालमरण और अकालमरण ऐसे भेद न रहकर एकमात्र स्वकालमरण ही उसे कहा जा सकता है, इसलिए स्वाश्रित होनेसे यह निश्चयनयकी कक्षामें आता है। यही भाव हमने अपने पिछले उत्तरमें दिखलाकर वहाँ यह सूचित किया है जिसे अपर पक्षने अपनी प्रतिशकामें उद्धृत किया है। आशा है अपर पक्ष इष्टार्थको ग्रहण कर अपनी शकाका निरसन कर लेगा।

हमारे उक्त कथनसे अपर पक्षका यह समझना ठीक है कि निश्चयकथन यथार्थ है और व्यवहार कथन उपचरित है, क्योंकि आयुर्कर्मकी उदय या उदीरणाक्रमसे हानिका होना यथार्थमें जीवका मरण नहीं है। जीवका यथार्थ मरण तो मनुष्यादि एक पर्यायिका त्रिनाश ही है। अपर पक्षने पूर्वमें या यहाँ निश्चयनय या व्यवहारनयकी जो परिभाषा दी है वह उसकी कल्पनामात्र है। वस्तुतः एक वस्तुके गुण-धर्मको उभोका कहना निश्चयनय है और अन्य वस्तुके गुण-धर्मको अन्यका कहना यह असद्भूत व्यवहारनय है। आगममें इन नयोकी यही परिभाषाएँ की गई हैं। कुछ दिग्दर्शन पूर्वमें कराया ही है। अपर पक्षने जिन धर्मयुगलोकी प्रतिशका १७ में चरचा की होगी उनका तो वही विचार करेंगे। यहाँ अपर पक्षने जिन सत्-असत्, नित्य-अनित्य, तत्-अतत्, एक-अनेकरूप धर्मयुगलोका निर्देश किया है वे एक द्रव्याश्रित होनेसे सद्भूत हैं इसमें सन्देह नहीं। परन्तु इन धर्मयुगलोके अन्तमें जो यह लिखा है कि 'वस्तु उपादानरूप भी है और निमित्तरूप भी है।' सो यह कथन कल्पनामात्र है, क्योंकि एक वस्तुमें वस्तुतः एक ही कारणधर्म रह सकता है। जैसे एक वस्तुमें अपना भी 'सत्' धर्म रहे और अन्य वस्तुका भी 'सत्' धर्म रहे यह नहीं बन सकता उसी प्रकार एक वस्तुमें अपने कार्यका भी 'कारणधर्म' रहे और दूसरी वस्तुके कार्यका भी 'कारण धर्म' रहे यह भी नहीं बन सकता। यदि एक वस्तुमें एक साथ दो कार्योंके दो कारणधर्म स्वीकार किये जाते हैं तो उनमेंसे एक उपचरित ही होगा। दोनों वास्तविक नहीं हो सकते। यत् प्रत्येक द्रव्य अपने स्वचतुष्टयको छोड़कर पर वस्तुके स्वचतुष्टयमें किसी रूपमें नहीं पाया जाता, अतः प्रत्येक वस्तुमें अपने कार्यका कारणधर्म ही रह सकता है, पर वस्तुके कायका नहीं। अन्यथा एक द्रव्यके कार्यका कारणधर्म दूसरे द्रव्यमें स्वीकार करनेपर उन दोनोंमें एकता प्राप्त हो जाती है। यदि अपर पक्षको यह दृष्टान्त इष्ट न हो तो उसे यह भीतरसे स्वीकार कर लेना चाहिए कि निश्चयसे प्रत्येक द्रव्यके कार्यका कारणधर्म उसी द्रव्यमें रहता है, अन्य द्रव्यमें नहीं।

को बाह्य धामधी व्यवहारसे कर्ता निमित्त या करण निमित्त होती है उसकी प्रेरक प्रत्यक्ष या निर्वर्तक निमित्त सत्ता है। अतएव बाह्य धामधीयै प्रेरक निमित्त या कारणीय निमित्त से ही शेष भागमें अनुसर तो बन जाते हैं, परन्तु अपर पक्षाधी साध्यतानुसार नहीं बनते ऐसा यहाँ ध्यानाय केनः चाहिए।

जाने अपर पक्षमें हमारे 'अथ विवक्षित वाच्योक्तं कथं केचन सीमित अर्थका ही प्रतिपादन करते हैं। इत्यादि रूपमें बाह्यसे जो यह किता है कि 'यहाँ पर निश्चय सबकी मुक्ततासे कथन हो यहाँ पर व्यवहारनयका कथन उसके प्रतिपक्षीपक्षके रूपमें स्वीकार होता है। किन्तु जानके मर्यादापर यह विवक्षनयका कथन है तो भी आपकी इसका प्रतिपक्षी व्यवहारनयका कथन तो स्वीकार करना ही चाहिए। परन्तु यह बात व्यवहारनयके विषयको उपचरित वस्तुनाशित असम्भूत सिद्धा आदिकथन मानते हैं तो फिर कैसे माना जाय कि आप व्यवहारनयके कथनको भी स्वीकार करते हैं।

इस पर हमारा कहना यह है कि सम्भूतव्यवहारनयका विषय तो सम्भूत ही होता है। किन्तु असम्भूत व्यवहारनयका विषय असम्भूत या उपचरित ही होता है। ऐसे स्वप्न पर निश्चयका अथ अनुपचरित है और उसके प्रतिपक्षी व्यवहारका अर्थ उपचरित है और इस प्रकार निश्चय-व्यवहारकी पुष्टि बन जाती है। असम्भूत व्यवहारका अर्थ असम्भूत या उपचरित है इसके लिए आभाषणवैयर्थ्य यह कथन दुर्हिपक्षमें केन शोध्य है—

अथवा प्र सत्त्वस्व क्लमस्वात्मनः समारोपमसम्भूतव्यवहारः असम्भूतव्यवहार एवोपचारः।

दूसरेमें प्रसिद्ध अर्थका दूसरेमें समारोप करना असम्भूत व्यवहार है। असम्भूत व्यवहार ही उपचार है।

आचार्य कुम्भकुम्भने समसंसार भाषा १ २ में इसी अर्थमें उपचार शब्दका प्रयोग किया है। उन्होंने भाषा १ २ में बोझाझोका और राजाका जो उदाहरण दिया है वह भी इसी अर्थकी पुष्टि करता है। कुछ बोझा करते हैं और जोक 'राजाने मुक्त किया' यह कहते हैं। यह है लौकिक परिपक्वी। इसीलिए हुए उक्त भाषन और उक्तको ध्यानमें रखकर असम्भूत व्यवहारके कथनको उपचरित कहते हैं। अपर पक्ष अपने समर्थ नहीं कुछ भी सिद्ध जाया हो। किन्तु उक्तके किन्तुमेवावसे निमित्त व्यवहार सम्भूत या वस्तुका वास्तविक अर्थ सिद्ध नहीं हो जायना। जो असम्भूत है वह असम्भूत ही रहेगा। निश्चयनयमें अक्षरक मर्यादकता अपनेमें विद्यमान नहीं यदि वहीकी पीछकर अर्थकी अपेक्षा है। परन्तुअर्थ आरोपित नहीं यदि वहीकी अपेक्षा नहीं। विद्यो भी वस्तुमें जो भी बन सम्भूत होगा वह परविरलेष ही होता है। जलनेमें विद्यमान अथ वहीकी पीछकर विवक्षित अर्थ अर्थकी ग्रहण करना यह सबका कार्य है। अतएव निश्चयनयमें अक्षरक मर्यादकता रहते हुए भी असम्भूत व्यवहार निरपेक्षता ही सिद्ध होती है। अतएव व्यवहार सभी व्यवहार कहलाके शोध्य है जब वह अपने निश्चयका ज्ञान करनेमें समर्थ हो। अतएव असम्भूत व्यवहारको यथावधि आत्मनार विवक्षणा विद्यो भी अवस्थायें उचिन्त नहीं है।

जाने अपर पक्षमें पुनः स्वाध्यायविवेकानुदेशाकी ३२३ वीं पाचाकी श्रवण उदाहर 'विच्छेदनी श्रवण ज्ञाना अथ मुचित किया है। जो इसका संक्षुप्त टीकाकारने निश्चयकत-परमावय अर्थ दिया है। यही ज्ञान लिया है। पुनः फिरकर अत्र पक्ष भी उही अर्थको मुचिन्त कर रहा है। वेचन कुछ कियता चरित्र, इसलिये किता है। ऐसा ही पक्षपक्षमें 'अथप्रत्यक्षम् इत्यादि वचोक्तके विषयमें तथा शेषा भववतोदात्तकी 'औ जो देखी इत्यादि चरित्रके विषयमें तथा शेषा की कथनप्रसङ्गके अर्थव्यवस्थित। इत्यादि वचोक्तके विषयमें जानना चाहिए। इसी विस्तृत श्रवण पूर्वमें भी या पुनो है।

नहीं होता। फिर भी अपवर्त्य आयुवाले जीवके जो अकालमरण कहा गया है वह आगामी आयुबन्धके पूर्व ऐसे जीवके निषेकस्थितिउदीरणा हुई थी इस बातको ध्यानमें रखकर ही कहा गया है। वर्तमान मरण-समयको ध्यानमें रखकर नहीं।

दूसरी यह बात ज्ञातव्य है कि आयुकर्मके उत्तर भेदोंमें सक्रमण करणको छोड़कर नौ करण होते हैं ऐसा आगमका अभिप्राय है। इसी तथ्यको सूचित करते हुए गोम्मतसार कर्मकाण्डमें लिखा है—

सकमकरणूणा णवकरणा ह्येति सन्वभाऊण।

सेसाण दस करणा अपुव्वकरणो त्ति दस करणा ॥४४१॥

नरकादि चारों आयुओके सक्रमण करणके बिना ९ करण होते हैं और शेष कर्मोंके १० करण होते हैं। ये दसों करण अपूर्वकरण गुणस्थान तक होते हैं।

इसका तात्पर्य यह है कि आयुकर्मके किसी भी भेदमें सक्रमण करणकी योग्यता तो सर्वथा नहीं होती। शेष ९ करणोंमें से बन्धके समय जिसका जैसा बन्ध हुआ हो वैसी योग्यता उसमें होती है। उदाहरणार्थ आयुके जिन कर्मपरमाणुओका निवाचित बन्ध हुआ है उनका उत्कर्षण, अपकर्षण और उदीरणा तीनों नहीं होते, जिनका निषेकबन्ध हुआ है उनकी तथा जिनका अप्रशस्त उपशम बन्ध हुआ है उनकी उदीरणा नहीं होती। शेष सत्तामें स्थित कर्मपरमाणुओका बन्धकालमें उत्कर्षण तथा बन्धकालमें और अन्यदा अपकर्षण और उदीरणा यथायोग्य हो सकती है। ऐसा परिणमन करनेका स्वभाव उनका स्वतः होता है। और जब उनके उम-उस प्रकारके परिणमनका स्वकाल आता है तब उसके अनुरूप बाह्यनोकर्म सामग्री भी मिलती है। तत्त्वार्थ-सूत्र अध्याय २ सूत्र ५३ की तत्त्वार्थवातिक आदि टीकाओंमें इन्हीं नोकर्मोंको लक्ष्यमें रखकर अपवर्त्य आयुवाले जीवोंके मरणको अकालमरण कहा है। यह पराश्रित कथन होनेसे असद्भूत व्यवहारनयका विषय है, इसलिए इसे उपचरित ही जानना चाहिए। यही कारण है कि भगवान् कुन्दकुन्ददेवने समयसारमें कहा है—

आठक्खयेण मरण जीवाण जिणवरेहिं पण्णत्त।

आठ ण हरेसि तुम कह ते मरण कय तेसिं ॥२४८॥

आठक्खयेण मरण जीवाण जिणवरेहिं पण्णत्त।

आठ ण हरति तुह कह ते मरण कय तेहिं ॥२४९॥

जीवोका मरण आयुकर्मके क्षयसे होता है ऐसा जिनेन्द्रदेवने कहा है, तू पर जीवोके आयुकर्मको तो हरता नहीं है तो तूने उनका मरण कैसे किया ॥२४८॥ जीवोका मरण आयुकर्मके क्षयसे होता है ऐसा जिनेन्द्रदेवने कहा है, पर जीव तेरे आयुकर्मको तो हरते नहीं है तो उन्होंने तेरा मरण कैसे किया ॥२४९॥

यहाँ जीवोका मरण और भुज्यमान आयुका क्षय इन दोनोंकी सम व्याप्ति देखकर आचार्य महाराजने उक्त वचन कहा है। इसका अर्थ यह नहीं कि आयुकर्मका क्षय जीवोके मरणका मुख्य हेतु है, वह तो निमित्त-मात्र है। जिस प्रकार बाह्य सामग्री आयुकर्मकी उदीरणा आदिमें निमित्तमात्र है। निश्चयसे आयुकर्मकी उदय-उदीरणा आदि अपने-अपने कारणसे होती है, बाह्य सामग्रिके कारण नहीं। उसी प्रकार प्रत्येक जीवका जन्म अथवा मरण निश्चयसे अपने-अपने उपादानके अनुसार होता है, आयुकर्म तो उसमें निमित्तमात्र है। फिर भी आचार्य महाराजने नोकर्मभेदे आसक्ति या इष्टानिष्ट बुद्धि हटानके लिये बन्ध प्रकरणमें ऐसा कहा है कि इस जीवका मरण आदि आयु आदि कर्मके अनुसार होता है। फिर तू ऐसा क्यों विचार करता है कि इसने इसे जिलाया या मारा आदि।

भावे अपर पक्षने निरुपनयकी और व्यवहारनयकी भरबा करते हुए हमसे पुछने की है कि 'बहिः' इय्य वास्तविक है तो क्या पर्याय वास्तविक नहीं है। यदि। तो अपर पक्षको स्मरण रखना चाहिए कि हम यहाँ धर्म व्यवहारकी भरबा नहीं कर रहे हैं। निमित्त-निमित्तिक भावकी भरबा असम्भूत व्यवहारकी बंधाये जाती है तथा गुण-गुणीभेद आदिकी भरबा असम्भूत व्यवहारकी बंधाये जाती है। अतः असम्भूत व्यवहारकी प्रवेष्टा को कुछ भी कहा गया है वह वास्तविक है। इय्य है, पर्याय है, पुत्र है, पुत्री है। यह सब कुछ वास्तविक है। इसका लिये नहीं। साथ ही अपर पक्ष पर्याय आदि शब्दोंको जो व्यवहारकम किता रहा है वह भी ठीक नहीं क्योंकि परमभावशाली निरुपनयकी बुद्धिमें बहिः इय्य व्यवहारकम मत्ता भी गया है तो भी न पर्यायवाचिककम निरुपनयकी बुद्धिमें निरुपन-व्यापारकम है। इसीलिए आत्ममें इन्हें असम्भूतकम स्वीकार किया है।

यहाँ वस्तु तो यह है कि आत्ममें जो निमित्त व्यवहारको असम्भूत कहा है तो इसका तात्पर्य क्या है? क्या इसका अर्थ व्यापार किया जाना या उपचरित? अगर वस्तु समयपर पाया है १ में आये हुए 'उपचारमात्र' पक्षका अर्थ ऐसा बुझाकर कर करता है जिससे उपचार पूर्वमें जो अर्थ वस्तु है वह कुछ हो जाता है। उपक्रम पूरे विनायकका व्यापारमात्र मानकर करने पर हम इसी निमित्त पर पहुँचे हैं कि वहाँ एक वस्तुके अर्थको मात्र वस्तुमें आरोपित किया जाता है वहाँ उस व्यवहारको उपचरित कहते हैं। जैसे किसी वाक्यको अर्थ कहना यह उपचार है। वर इस परसे यदि कोई यह समझे कि अर्थको जो कार्य होता है वह वाक्यसे ही वायया से उसका ऐसा समझना ठीक नहीं है। इसी धर्मको आत्ममें रखकर व्यवहारकी पु १४४ में किया भी है—

न आग्निर्मात्रवत् इत्युपचारस्य पाकम्राज्यपुत्रवत् ।

अतएव अपर पक्षने उपचरितके समान अर्थ इय्यमें किसे मानेवाने निमित्त व्यवहारको भी जो व्यापार माननेका आग्रह कर रहा है उसे वह निमित्त माने स्थापित किया गया प्रत्यक्ष ही मन्त्र है। निरुपनके व्यापार प्रत्येक समयमें अपना कार्य करिरहेका हीकर ही करता है। परन्तु इस कार्यमें निमित्तका सब वस्तुका व्यापार है वह विद्यमानके लिए परमाणुवत्ताका व्यवहार व्यवस्थित किया जाता है। यदि कहा जाय कि ऐसा व्यवहार न भी किया जाना तो क्या हुआ है? तो इसका समाधान यह है कि प्रत्येक समयमें ऐसे व्यवहारों प्रत्येक समयमें निरुपनकी प्रतिष्ठि होती है, इसलिए उपचरित होके आत्ममें उसे स्थापित किया हुआ है। उपचरितार्थ निरुपन नमाना प्रथम बीजके निरुपन बुझानेकी प्रतिष्ठि करता है। इसी प्रकार वस्तुका उपक्रम सम्यक्त्व पुत्रकी प्रतिष्ठि करता है। इस प्रकार वाक्य सामग्री ऐसी प्रतिष्ठिका है जो होनेसे उपचरित होते उस वस्तुकी स्वीकृति स्वीकार किया गया है। ऐसा स्थापित ही नहीं आरोपित है अन्य प्रकारका नहीं। हमें जाना है कि अगर पक्ष इस समयपर व्यवस्था माना जाता है।

आत्मे अपर पक्षने अज्ञानात्मक और अज्ञानात्मक बीजोंके मरण और उत्तर मरणवृत्तकी जो व्यवस्था प्रतिष्ठि की है वस्तुमें एक-दो आलोका अर्थ प्रथम स्मरण कर देना इस प्रतीत होता है। प्रथम तो यह कि यह तो अपर पक्षने स्वीकार ही कर दिया है कि आत्माभी आत्मका अर्थ होनेके साथ अज्ञानमरण नहीं होता। इसका अर्थ यह हुआ कि यदि अज्ञानवर्त्य आत्मका अर्थ ही और यदि अज्ञानवर्त्य आत्मका अर्थ ही आत्माभी अज्ञानी आत्मका अर्थ होनेके साथ दोनोंकी ही एक-एक स्थितिमें अज्ञान अज्ञानवर्त्य होकर मरण होता है। मरणके अर्थमें आत्मकी वशीलता होकर अज्ञानमरण वस्तु दोनों प्रकारके बीजोंमें से किसी भी बीजके

नहीं होता। फिर भी अपवर्त्य आयुवाले जीवके जो अकालमरण कहा गया है वह आगामी आयुवन्धके पूर्व ऐसे जीवके निपेक्षस्थितिउदीरणा द्वारा जो इस बातको ध्यानमें रखकर ही कहा गया है। वर्तमान मरण-समयको ध्यानमें रखकर नहीं।

दूसरी यह बात ज्ञातव्य है कि आयुकर्मके उत्तर भेदोंमें सारूपण कर्मको छोड़कर नौ करण होते हैं ऐसा आगमका अभिप्राय है। इसी तथ्यको सूचित करते हुए गोम्मटमाग्य कर्मकाण्डमें लिखा है—

सकमकरणा णवकरणा ह्येति सव्यवकाण्ड ।

सेनाण दस करणा अपुव्यकरणो सि दस करणा ॥४४१॥

नरकादि चारों आयुप्रोक्तों के सारूपण करणके बिना ९ करण होते हैं और शेष कर्मोंके १० करण होते हैं। ये दसों करण अपूर्वकरण गुणस्थान तक होते हैं।

इसका तात्पर्य यह है कि आयुकर्मके किसी भी भेदमें सारूपण करणकी योग्यता तो सर्वथा नहीं होती। शेष ९ करणोंमें से वन्धके समय जिसका जैसा बन्ध हुआ हो वैसी योग्यता उसमें होती है। उदाहरणार्थ आयुके जिन कर्मपरमाणुओंका निश्चित बन्ध हुआ है उनका उत्कर्षण, अपकर्षण और उदीरणा तीनों नहीं होते, जिनका निश्चितबन्ध हुआ है उनकी तथा जिनका अप्रशस्त उपशम बन्ध हुआ है उनकी उदीरणा नहीं होती। शेष सत्तामें स्थित कर्मपरमाणुओंका वधकालमें उत्कर्षण तथा वन्धकालमें और अन्यथा अपकर्षण और उदीरणा यथायोग्य हो सकती है। ऐसा परिणमन करनेका स्वभाव उनका स्वतः होता है। और जब उनके उस-उस प्रकारके परिणमनका स्वकाल आता है तब उसके अनुरूप बाह्यनोक्त सामग्री भी मिलती है। तत्त्वार्थ-सूत्र अध्याय २ सूत्र ५३ की तत्त्वार्थवार्तिक आदि टीकाओंमें इन्हीं नोक्तर्मोंको लक्ष्यमें रखकर अपवर्त्य आयुवाले जीवोंके मरणको अकालमरण कहा है। यह पराश्रित कथन होनेसे असद्भूत व्यवहारनयका विषय है, इसलिए इसे उपचरित ही जानना चाहिए। यही कारण है कि भगवान् कुन्दकुन्ददेवने समयसारमें कहा है—

आठक्खयेण मरण जीवाण जिणवरेहिं पणत्त ।

आठ ण हरेमि तुम कह ते मरण कय तेहिं ॥२४८॥

आठक्खयेण मरण जीवाण जिणवरेहिं पणत्त ।

आठ ण हरति तुह कह ते मरण कय तेहिं ॥२४९॥

जीवोंका मरण आयुकर्मके क्षयसे होता है ऐसा जिनेन्द्रदेवने कहा है, तू पर जीवोंके आयुकर्मको तो हरता नहीं है तो तू ने उनका मरण कैसे किया ॥२४८॥ जीवोंका मरण आयुकर्मके क्षयसे होता है ऐसा जिनेन्द्रदेवने कहा है, पर जीव तेरे आयुकर्मको तो हरते नहीं हैं तो उन्होंने तेरा मरण कैसे किया ॥२४९॥

यहाँ जीवोंका मरण और भुज्यमान आयुका क्षय इन दोनोंकी सम व्याप्ति देखकर आचार्य महाराजने उक्त वचन कहा है। इसका अर्थ यह नहीं कि आयुकर्मका क्षय जीवोंके मरणका मुख्य हेतु है, वह तो निमित्तमात्र है। जिस प्रकार बाह्य सामग्री आयुकर्मकी उदीरणा आदिमें निमित्तमात्र है। निश्चयसे आयुकर्मकी उदय-उदीरणा आदि अपने अपने कारणसे होती है, बाह्य सामग्रीके कारण नहीं। उसी प्रकार प्रत्येक जीवका जन्म अथवा मरण निश्चयसे अपने-अपने उपादानके अनुसार होता है, आयुकर्म तो उसमें निमित्तमात्र है। फिर भी आचार्य महाराजने नोक्तर्मोंसे आसक्ति या इष्टानिष्ट बुद्धि हटानेके लिये बन्ध प्रकरणमें ऐसा कहा है कि इस जीवका मरण आदि आयु आदि कर्मके अनुसार होता है। फिर तू ऐसा क्यों विचार करता है कि इसने इसे जिलाया या मारा आदि।

इससे यह बात विस्तृत स्पष्ट हो जाती है कि वहाँ भी रक्तदाय बाबिके कारण अकास्मरक निरर्थक किया है। वहाँ आयु कर्मकी उचौलना बाबिकी नियमितगुल बाह्य सामग्री क्या है इसका ज्ञान करनेके लिए ही ऐसा कल्पन किया है।

जिसे प्रतिकूल सामग्री कहते हैं उसका समीप तो अनपवर्त्य आयुवाके अन्त कृत केवली बीबोको भी होता है। इनके ऊपर ऐसा और अपवर्त्य होता है जिसकी सीमा नहीं और अपवर्त्य आयुवाके बीबोको भी होता है। फिर क्या कारण है कि अन्त कृत केवलिमोकी आयु अनपवर्त्य ही कनी रहती है और दूसरे बीबोकी आयुमें अपवर्तन हो जाता है। इसका कारण बाह्य सामग्री तो मानी नहीं या सकृती अन्तरंग हेतु कोई होना चाहिए। इससे बात होती है कि वो आयु अपवर्तनके योग्य होती है स्वकाक ज्ञान पर बाह्य सामग्रीको निमित्तकर इसीका अपवर्तन होता है, अन्यका नहीं। इससे यह मकीमिति ठिठ हो जाता है कि निश्चयसे किसी भी बीबका अकास्मरक नहीं होता।

हमें इसप्रकार है कि अगर पसने अकास्मरकके माननेपर हमारे द्वारा ही वह अकास्मरककी आपत्तिको स्पष्ट समझे असवीकार कर दिया है। किन्तु वहाँ उसने यह समझ किया है वहाँ उप पक्षको अकास्मरकको उपचरित माननेका दाह्य और करना चाहिए। उनी इसके द्वारा अकास्मरकका निषेध करना सार्थक होना क्योंकि व्यव और उत्पादमें संज्ञा और कसाव बाबिका ही भेद है, वैसे वो व्यव है वही उत्पाद है ऐसा होने पर अकास्मरकके समान अगर पक्षको विवक्ष होकर अकास्मरक भी मानना पड़ेगा क्योंकि क्रम सन्तानपरम्परा के मध्यमें से किसी एकके क्रमको छोड़कर होनेपर उसके आवेकी पूरी सन्तानपरम्परा निवृत्तक्रम रहित हो जाती है अतएव यदि अगर पक्ष अकास्मरकको माननेमें हानि हैवता है तो उसे अकास्मरक भी उपचरित मान केनेमें आपत्ति नहीं होती चाहिए।

आगे अगर पक्षमें आनुपूर्वीकर्म और वतिकर्म बाबिकी चरबा करते हुए हमारी आपत्तिके निराकरणके अनिमित्तसे किया है कि 'कास्मरक और अकास्मरकवाके बीबोके आपाती आयुकर्मका उक्त एक समान होता है इसलिये आनुपूर्वीकर्म और वतिकर्मके सहारे बीच पक्षास्थान पहुँच जाते हैं' बाबि।

इसपर कहा यह है कि जब कोई भी कार्य सम्पन्नित नहीं है ऐसी अवस्थामें अनुक बीबको अनुक स्वाव पर उत्पन्न होता है यह अवस्था ही कैके बन सकती है। बीच अकास्मरक कर कर उत्पन्न होनेके अनुक हो और नियत बाह्य सामग्री न हो तो उसका आयुकर्मके अनुसार उत्पन्न होना कैके बन लैगा क्योंकि अगर पक्षके मतेसे आयुकर्मका उक्त स्वयं उपाधान होनेसे अनेक योग्यतावाका है, इसलिये वह अपना नाम निश्चय करे वह तो बाह्य सामग्री पर अवलम्बित है और बाह्य सामग्री स्वयं उपाधान होनेसे अनेक योग्यतावाकी है इसलिये वह अपना कार्य किञ्चन करे यह अन्य बाह्य सामग्री पर अवलम्बित है।

अतएव आनुपूर्वीकर्म और वतिकर्म आयुकर्मके उपाधानुसार बीचको अवस्थागत पहुँचा देने यह अगर पक्षकी माग्यतानुसार नयमति नहीं बन सकती। हाँ यदि अगर पक्ष इस आपत्तिसे बचना चाहता है तो उसे उनी कार्य स्वकालमें अपनी-अपनी प्रतिनियत बाह्याप्यन्तर सामग्रीको प्राप्त कर होत है यही व्यव रवीकार कर लेना चाहिए।

अगर वक्षमें परमात्मप्रकाशकी प्राप्ति १९ उपस्थित कर वह ठिठ करनेकी चेष्टा की है कि भारत तो पंथके समान है जो कुछ भी होता है नयमे ही होता है।

किन्तु यह शक्य ही इस बातकी प्रतिक्रिया करता है कि यह सब निमित्त होनेवाकी बाह्य सामग्रीको कल्पमें रण कर विवक्षन किया गया है। यदि इसे यथार्थ बनान मान किया जाता है तो भारत अपने परिमाणका

कर्त्तान् उन गुणों के कारण सागरमत्तमे माने गये पुण्यके समान कूटस्थानेको प्राप्त हो जाना है। और उपादानके कारणा बाह्य सामग्री सांग्रयित कर्त्ता है यह हो नगे सत्ता, वगैरे कि स्वयं आचार्य जयसेनने समग्रर गाथा १८ की टीकाके बार 'ज कुणदि भावमादा' इत्यादि गाथाका उत्त्थेय कर उसकी टीका करते हुए लिखा है—

यस्यहारा अनुपचरिताद्वाय्यवहारनयाः पौगलकगमाण पुद्गलद्रव्यकर्मोदिना कतार कर्तेति ।

व्यवहारगमने अर्थात् अनुपचरित अमद्भूत व्यवहारगमने आत्मा पुद्गल कर्मोत्ता अर्थात् पुद्गल द्रव्य-कर्मोदिका कर्त्ता है ।

यहाँ पर अमद्भूत व्यवहारगमने जिन प्रकार आत्माको पुद्गल द्रव्यकर्मोत्ता कर्त्ता कहा है उसी प्रकार पुद्गल द्रव्यकर्म जोरको तीन लोगमें ले जाते हैं और ले जाते हैं, आत्मा तो पगुके समान है इत्यादि पर-मात्मप्रकाशके कथनको भी अमद्भूतव्यवहारगमका कथन ही समझना चाहिए। और जितना भी अमद्भूत व्यवहारगमका कथन जाना है वह उस उपचरित ही होता है यह स्पष्ट ही है ।

आगे अपर पक्षने विचारणो जिन तीन बातोंका उत्त्थेय किया है वे मात्र पुनरुक्तिको ही सूचित करती हैं, उनमें तई ऐसी कोई भी बात नहीं मिली है ।

अकालमरण क्यों कहा गया है और कालमरण क्या है इसका हम पूर्वमें ही खुलासा कर आये हैं । जिसे वद्वायुषकी अपेक्षा कालमरण अपर पक्षने स्वीकार किया है उसे ही आयुष्यके पूर्व विपभक्षण आदिको निमित्त कर हुई उदीरणाकी अपेक्षा अकालमरण राज्ञा आगममें दी गई है । इस प्रकार एक ही कार्य एक अपमाने कालमरण और दूसरी अपेक्षामें अकालमरण कहा गया है ।

उसमें भी मरणका यह कथन दो प्रकारमें किया जाता है—उपादानकी अपेक्षा और आयुर्कर्मकी अपेक्षा । उपादानकी अपेक्षा एकमात्र कालमरण ही मिद्ध होता है और यह स्वाधित होनेसे निश्चय कथन है । किन्तु जब उसे ही आयुर्कर्मकी अपेक्षा विधेचित किया जाता है तब वह पराधिन होनेसे व्यवहार मर्णाको प्राप्त हो जाता है । उसमें निश्चय कथन यथाथ है और व्यवहार कथन उपचरित है ऐसा यहाँ विवेक करना चाहिए । आशा है इतने स्पष्टीकरणसे अपर पक्षने यहाँ पर जितना कुछ लिखा है वह अयथार्थ कैसे है यह उसकी समझमें आ जायगा ।

अपर पक्ष आगमके प्रति श्रद्धावान् बना रहे यही हमारी भी आकाक्षा है । परन्तु यह श्रद्धा तभी सच्ची श्रद्धा कहलावेगी जब वह निमित्त कथनको उपचरित मान लेगा, क्योंकि निमित्त कथन उपचरित है यह हमारा कहना न होकर आगमका ही कथन है । प्रमाण हम पूर्वमें ही दे आये हैं ।

आगे अपर पक्षने तत्त्वार्थवातिक अ० २ सू० ५३ का वचन उद्धृत किया है सो यह सच है कि आयुर्कर्मकी उदीरणा होती है और उसमें विपभक्षण आदि व्यवहार हेतु होता है । भट्टाकलषदेवने उक्त वचन द्वारा उसी तथ्यकी स्वीकृति दी है । बाह्य सामग्रीकी अपेक्षा कुछ काय प्रायोगिक होते हैं और बहुतेसे कार्य वैज्ञानिक भी होते हैं यही उक्त कथनका अभिप्राय है । समस्त जिनागमसे भी इसका समर्थन होता है । परन्तु जिसे हम बाह्य सामग्रीकी अपेक्षा अकालपाक कहते हैं, अपने उपादानकी अपेक्षा वह अपने कालमें ही हुआ है । भट्टाकलषदेवने उक्त कथनमें बाह्य सामग्रीकी अपेक्षा ही विचार किया है, इसलिए उसे व्यवहारनयका कथन ही जानना चाहिए । तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें एतद्विषयक जो विवेचन उपलब्ध होता है उससे भी यही सिद्ध होता है कि जो आयुर्कर्मरूप अदृष्ट विशेष बाह्य सामग्रीको निमित्तकर अपवर्तित नहीं होता उसकी अनपवर्त्य आयुसज्ञा है और इससे अतिरिक्तकी अपवर्त्य आयुसज्ञा है ।

परिमितमे 'ही कुम्भकुम्भुत्तुपारहारधनकी' इत्यादि बचन आया है। इसमें जो मिलनेको स्नेहवर्ध-
नाका जो मिलनेको नीकरवर्धनाका आदि बतलाकर इसे मिलनेकी स्तुति कहा गया है। यद्यपि यह बचन
बचन ही है और परस्पर एक शोभायाहकमें अवस्थित किंतु धनवानके जिस छरीका बना गया है यह
उत्पन्न इस बचन द्वारा प्रसिद्ध किया गया है। फिर भी इस बातको लेकर आचार्य कुम्भकुम्भ सम्मतारमें
लिखते हैं—

तं विच्छद् न तुच्छदि न छरीकुम्भा हि होति केवलिकी।

केवलिकुम्भे तुच्छदि नो नो उत्पन्न कर्त्तुं तुच्छदि ॥१९॥

यह स्थान निश्चयमें ठीक नहीं है, क्योंकि छरीके पुन केवली मिलने नहीं है। जो केवलीके पुनकी
स्तुति करता है वही परमाधी केवलीकी स्तुति करता है ॥१९॥

दोनों प्रकारके बचन आया होने पर भी निश्चयनके कथन और व्यवहारनके कथनमें क्या अंतर
है यह इस बचनसे मधीमांति विविध हो जाता है। इस बचनसे यह हम अच्छी तरहसे जान लेते हैं कि
परमापममें निश्चयनके कथनको क्यों तो यथार्थ कहा गया है और क्यों व्यवहारनके कथनको उपचरित
कहा गया है। वही कारण है कि कर्त्ता-कर्मका विचार करते हुए आचार्य महाराजने सम्मतार भाषा ८४ में
व्यवहारके आत्माको पुनपन कर्मोंका कर्त्ता और योगता बतलाकर भी बाबा ४२ में उस व्यवहारको सर्वोप
बतलाकर दूसरे अर्थमें उसका निवेदन कर दिया है। हमें मरोटा है कि अगर पक्ष हम उन्मैरि रमान
लेकर उत्पार्थवार्तिकके उक्त कथनको निमित्त प्रमाण कथन होनेके कारण उपचरित स्वीकार कर लेता।

३९. स्वकाष्ठ विचार

१. जबसे अगर पहले स्वकाष्ठना विचार करते हुए जो यह किता है कि स्वकुम्भके आया हुआ
'स्वकाष्ठ' शब्द प्रसिद्धमें होनेवाले परिचयनके क्रमकन है और फिर इस परिचयनके कार्यको करवाते
जबकि बतलाकर जो निवृत्तकन और निवृत्तकनके उपयोग करनेका उपक्रम किया है जो यह ठीक नहीं है,
क्योंकि उपपाद्यन हो उपपाद्यनके परिचयित होता है, यद्यपि प्रत्येक शब्दका निश्चयन निश्चयन भी
स्वकाष्ठ है यह सब क्रमनिवृत्त ही होता है। बाह्य तात्त्विकी तो उसमें उपकरणभाव है। आधममें प्रत्येक
शब्दके अन्वयार्थ पूर्वोक्त हो अन्वय उपपाद्यन-उपाद्यनका बतलाया है, यद्यपि प्रत्येक समर्थों को उपपाद्यन
होता है प्रत्येक कार्य उसीके अनुकूल होता है। यह निश्चयन कथन है।

२. व्यवहारनमें स्वकाष्ठका अर्थ प्रत्येक कार्यमें निमित्तभूत काष्ठ शब्दकी पर्याय करनेपर विद्यते
काष्ठके समान है उसी ही प्रत्येक शब्दके कार्य है, यद्यपि काष्ठके प्रत्येक समर्थों के साथ अन्य शब्दोंके एक-एक
कार्यका क्रमिक योग अर्थात् काष्ठके बगला पक्ष जानेके कारण इस बौधायने भी उसी कार्य क्रमविद्यत ही
छिन्न होते हैं। काष्ठकन अर्थात् कारण है इसविषय कोई भी काष्ठकनय किसी भी कार्यके लिए निमित्त
होता है यह कथन निश्चयन होनेसे स्वीकार नहीं किया जा सकता। हम देखते हैं कि आधममें वही भी
वृद्धि शब्दों वही काष्ठकनय परका अन्वय वृद्धि बोधक होता है। अन्वयपर्यायभूत व २ श्लोक ४६-४७
में अन्वयपर्याय तात्त्विकविद्येयका संकेत करने हुए किता है—'कम्पादिकविद्येयम्'। इसी बातकी स्पष्ट
करते हुए बहपदही न २७४ में किता है—

केवापि प्रसिद्धि स्वकाष्ठकम्पी रत्नाम् ।

सर्वापसिद्धि अ० २ सूत्र ३ में लिखा है—

कालत्रय्यादिनिमित्तप्रान । तत्र कालत्रय्यविध्वन्नाशत—कर्मणिष्ठ आत्मा भव्य कालेऽवपुद्गलपरि-
वर्तनाभ्येऽधितिष्ठे प्रथममभ्यस्तप्रमाणभ्य योग्यो भवति नाधिके इति ।

यहाँ पर काल विशेष है और अवपुद्गलपरिवर्तन मज्ञा उभया विशेषण है । हमने विदित होता है कि इस जीवके अधिष्ठान अधिक अवपुद्गल परिवर्तन जिसका नाम है ऐसे कालके समागमे शेष रहने पर प्रथम मन्मथान्ते ग्रहणको योग्यता होती है, इससे अधिक कालमें शेष रहने पर नहीं ।

प्रश्न यह है कि इससे अधिक कालमें शेष रहने पर यह जीव प्रथम सम्भवत्वके योग्य क्यों नहीं होता ? आचार्य विद्यानादिके नामने भी यह प्रश्न था । तत्त्वार्थद्वलोत्पातिक पृ० ६१ में इसका समाधान करते हुए वे लिखते हैं—

प्रत्यागमनमुक्तीनामेव भव्याना दर्शनमोहप्रतिपक्ष सम्पद्यते नान्येषाम्, कदाचित्कारणासन्निधानात् ।

जिन भव्य जीवोंकी मुक्ति सन्निकट है उन्हें ही दर्शनमोहका प्रतिपक्ष सम्पद्दर्शन प्राप्त होता है, अन्यको नहीं, क्योंकि किसी कारणका सन्निधान कभी हो, किसी कारणका सन्निधान कभी हो ऐसा नहीं है ।

अपने इसी कथनका उपसंहार करते हुए वे वही पुन लिखते हैं—

इति युक्तिमानामन्नभव्यादिविभाग सदर्शनादिशक्त्यात्मकत्वेऽपि सर्वमसारिणाम् ।

इस प्रकार सब सत्तारी जीवोंके सम्पद्दर्शनादिरूप शक्तिके होने पर भी आमन्नभव्यादिका विभाग युक्तियुक्त है ।

आशय यह है कि प्रत्येक कार्यका काल प्रतिनियत है । उसी कालमें बाह्याभ्यन्तर सामग्रीका योग हो कर वह कार्य होता है, अन्य कालमें नहीं । इस प्रकार काल द्रव्यके समयोंके आधार पर भी यही सिद्ध होता है कि सभी कार्य नियतक्रमसे ही होते हैं ।

३ आगे अपर पक्षने प्रवचनसारमें प्रतिपादित कालनय और अकालनयकी चर्चा करते हुए अन्तमें लिखा है कि 'इन दोनों काल तथा अकाल नयोंका विधान करके श्री अमृतचन्द्र सूरि पर्यायके एकांत क्रमनियत कालका स्पष्ट निराकरण कर रहे हैं ।'

अपर पक्षने यहाँ इन दोनों नय वचनोंका उल्लेख कर जो पर्यायोंके क्रमनियतपनेका निषेध किया है वह ठीक नहीं है, क्योंकि ये दोनों नयवचन हैं, जो सप्रतिपक्ष होनेसे मात्र अपनी अपनी विवक्षाको सूचित करते हैं । इसका अर्थ ही यह है कि उन दोनोंका कथन एक ही कालमें लागू पड़ता है ।

पहले क्रमांक १६-१७ में सामान्य नय और विशेष नय कह आये हैं । सामान्य नयकी अपेक्षा आत्मद्रव्यको व्यापक और विशेषनयकी अपेक्षा उसे अव्यापक बतलाया है । सो हम परसे यदि कोई यह अर्थ करे कि कभी आत्मद्रव्य व्यापक है और कभी अव्यापक है तो उसका जैसे यह अर्थ करना ठीक नहीं होगा उसी प्रकार उक्त दोनों नयवचनोंके आधारपर अपर पक्षका यह अर्थ फलित करना भी ठीक नहीं है कि श्री अमृतचन्द्रसूरि उक्त कथन द्वारा पर्यायके एकांत क्रमनियत कालका निराकरण कर रहे हैं ।

विचार कर देखा जाय तो कालनयमें कालकी विवक्षा है और अकालनयमें कालको गौणकर अन्य

हेतुबोली विरसा है। जहाँ जग्य हेतुमीको गीचकर काककी प्रचालतासे कार्यको दृष्टिपत्रमे किया जाता है वहाँ यह कालनयका विषय होता है और जहाँ काकको पीचकर जग्य विरसा या प्रयोगसे प्राप्त हेतुबोली प्रचालतासे कार्यको दृष्टिपत्रमे किया जाता है वहाँ यह अकालनयका विषय होता है। इस प्रकार एक ही कार्य कालनयका भी विषय है और अकालनयका भी। यदि ऐसा न माना जाय तो इन्हें नम बचन कहना उचित न होना। स्पष्ट है कि आचार्य जमुतचन्द्रके कथन कथनसे कोई पर्याप्त क्रमनिवृत्त होती है और कोई पर्याप्त क्रम अनिवृत्त होती है यह निष्काशमें सिद्ध नहीं होता। प्रत्युत इससे यही सिद्ध होता है कि सभी कार्य क्रमनिवृत्त होकर भी वे विषयायें सचे काल और अकाल इन दोनों नयोंके विषय हैं।

४ जाने अपर पक्षने प्रवचनसारमें प्रतिपादित नियतिनय और अनियतिनयकी भी जरूरत की है और साथ ही स्वयाम्बर स्वस्वभावमय जाति नयोंका भी उल्लेख किया है। सो इस छत्र कथन पक्षे अपर पक्ष क्या कथित करना चाहता है। इसका स्पष्ट उक्ति न होनेसे हम यहाँ इन सबकी विरोध जरूरत नहीं करते। एकान्तका परिग्रह यदि अपर पक्षको इष्ट हो तो भले ही रखा जाय। हमने न तो एकान्तका परिग्रह ही किया है और न ही एकान्त सैन शास्त्रमें स्वीकृत ही है। हाँ यदि अपर पक्ष एक इन्द्रके कार्यका कारणवर्गमें दूसरे इन्द्रमें परमाप्ति रहता है इसे स्वीकार कर और इस प्रकार दो इन्द्रोंमें एकता स्थापित कर इसे बनेकान्त संज्ञा देनेमें ही परितर्कता मानता है तो भले ही माने परन्तु सैन शास्त्र तो एक इन्द्रके स्वचतुष्टयमें अन्य इन्द्रके स्वचतुष्टयकी नास्ति ही जोषित करता है। और इस प्रकार एक इन्द्र के कार्यका कारण बच दूसरे इन्द्रमें परमाप्ति नहीं ही रहता है यही सिद्ध होता है।

५. जाये अपर पक्षने पश्चिमतत्त्वर टोडरमलकी रचित मीरभार्य प्रकाशकके एक कथनको और हमारा ध्यान बाँट दिया है तो जहाँ पश्चिमतत्त्वने काकलम्बि और होलहारके स्वरूप वस्तु होनेका निवेद किया है वहाँ वे क्या है इसका भी विचार किया है। काकलम्बि की विवक्षित पर्यायके साथ अन्य इन्द्रोंकी विवक्षित पर्यायोंका जो सहज बोध प्रतिकूल लगता है। उसीका नाम कल्लम्बि है। इसके विचार यह अन्य कुछ नहीं है। पश्चिमतत्त्वने यही बात काकलम्बिके विषयमें कही है। होलहार भवितव्यताका पर्यायवाची है। इसे सभी भाषायोंने एक स्वरूपे स्वीकार किया है। जो किसी किस काकमें क्या भवितव्यता ना होलहार है इसका ज्ञान उक्त कालमें उल्लेख होनेवाले कथनमें ही होता है। पश्चिमतत्त्वने ने 'जो कथन मया सोई होलहार' इन शब्दों द्वारा इसी तथ्यका ज्ञान कराना है। अतएव पश्चिमतत्त्वने कथनसे भी यही सिद्ध होता है कि प्रत्येक कार्य स्वकाशमें ही होता है।

६ जाने अपर पक्षने स्वाधिकारिकेजामुनेसाकी भाषा २१९ में जाने हुए काकावि कथिका अर्थ यात्र रत्नमय कहना कर जो काककी मुख्यताका निवेद किया है यह ठीक नहीं क्योंकि स्वयम्भारनयसे कासावि कथिका अर्थ जहाँ काक इन्द्र सैन जग और मान जाति शास्त्रोंकी प्राप्ति होती है वहाँ निश्चय नयसे काल धर्म अपनी विवक्षित पर्यायकी भी सूचित करता है। अतएव नयविचारासे किसी भी अर्थ के ग्रहण करनेमें कोई बाधा नहीं आती। तथापि अपर पक्षने कथन भाषाकी टीकाका जो एकाग्रकर्म आशय किया है वह कभी ठीक नहीं इसके लिए हम यह टीकाकथन ही यहाँ दे देना इष्ट समझते हैं—

काकलम्बिकेजामुनेसा काकलम्बिकेजामुनेसाभाषादिसामर्थ्यात् । पुनरपि कीरधारसे अर्थात् ? मन्त्रा-
दन्तिभिः अनेकसमयताभिः भाषाप्रकारस्वभावमुपपत्तिः समुत्पत्ता । यथा जीवाः अन्वत्वादिसमिमुत्पत्ताः
रत्नमयदिकारकमिदं प्राप्य विवक्षितम् ।

कालादि लब्धिसे युक्त अर्थात् काल, द्रव्य, क्षेत्र, भव और भावादिरूप सामग्रीको प्राप्त हुए वे अर्थ। फिर भी कैसे हैं वे पदार्थ? नाना शक्तियोंसे अर्थात् नाना प्रकारके स्वभावोंसे युक्त अनेक समर्थ-ताओंसे समुक्त हैं। यथा—जीव भव्यत्वादि शक्तियोंसे समुक्त होकर रत्नत्रय आदिरूप काललब्धिको प्राप्त कर युक्त होते हैं।

स्पष्ट है कि उक्त टीकावचनसे भी प्रत्येक कायके स्वकालका निषेध नहीं किया जा सकता।

७ आगे अपर पक्षने ५० फूलचन्द्र दाम्भ्योद्गाग लिखित तत्त्वार्थसूत्रके दो वचन उद्धृत कर अपने पक्षके समर्थन करनेका जो प्रयत्न किया है वह ठीक नहीं, क्योंकि प्रथम वचन द्वारा एकान्तसे कालकी व्यवहार हेतुताका निषेध किया गया है। तभी तो उक्त वचनमें निष्कर्षको सूचित करते हुए अन्तमें यह लिखा है—

‘कार्यकी उत्पत्तिमें जैसे काल एक निमित्त है वैसे अन्य भी निमित्त है। अतः कार्यकी उत्पत्तिमें केवल कालको प्रधान कारण मानना उचित नहीं है।’

यद्यपि उक्त वचनके प्रारम्भका वाक्य कुछ भ्रमको उत्पन्न करता है, इसमें सन्देह नहीं। परन्तु उसका व्याख्यान नाना जीवोंकी अपेक्षा करने पर आगमसे उसकी सुसंगति बैठ जाती है। वस्तुतः वह वचन तत्त्वार्थवातिकके ‘कालानियमाच्च’ का व्याख्यानमात्र है। परन्तु तत्त्वार्थवातिकमें जिस प्रकार वह वचन नाना जीवोंकी अपेक्षा लिखा गया है वैसे विवाद स्पष्टीकरण तत्त्वार्थसूत्रके उक्त वचनमें अवश्य किया जाना चाहिए था। अपर पक्षने इस ओर हमारा ध्यान आकृष्ट किया, इसलिए इतना खुलासा करनेका हमें अवसर मिल सका इसके लिए हम अपर पक्षको धन्यवाद देते हैं।

तत्त्वार्थसूत्रका हमारा वचन मात्र कर्मको उत्कर्षणादि अवस्थाओंको ध्यानमें रखकर लिखा गया है, जो व्यवहारनय वचन होनेसे युक्तियुक्त है।

अतएव ५० फूलचन्द्र द्वारा रचित तत्त्वार्थसूत्रसे भी यही सिद्ध होता है कि सभी कार्य स्वकालमें ही होते हैं। ५० फूलचन्द्र शास्त्रीने कायके प्रति निमित्तभूत बाह्य सामग्रीकी मर्यादा क्या है इसका विस्तृतरूपसे विचार तत्त्वार्थसूत्र अ० ५ सू० ३० की टीकामें किया है। यह टीका बी० नि० स० २४७६ के पूर्व लिखी गई थी। तभी उसमें यह स्पष्ट कर दिया गया था कि प्रत्येक कार्यके प्रति निमित्तकी क्या मर्यादा है। इसमें उदासीन निमित्त और प्रेरक निमित्तका क्या तात्पर्य है यह भी स्पष्ट किया गया है। आशा है अपर पक्ष उसका अवलोकन कर वस्तुस्थिति क्या है उसे समझनेका अवश्य ही प्रयत्न करेगा।

इस प्रकार काललब्धिके आधारसे भी यही सिद्ध होता है कि सभी काय नियतक्रमसे ही होते हैं।

४० दिव्यध्वनि आदि सभी कार्य नियतक्रमसे ही होते हैं

अपर पक्षने पुनः दिव्यध्वनिका प्रश्न उठाकर उस द्वारा सभी कार्य नियतक्रमसे ही होते हैं इसका खण्डन करनेका प्रयत्न किया है जो युक्ति-युक्त नहीं है। इसकी पुष्टिमें पिछले उत्तरमें हम जयध्वला पु० १ पु० ७६ का प्रमाण उपस्थित कर आये हैं। ध्वला पु० १ पु० १२०-१२१ में भी यही बात कही गई है। इन दोनों वचनोंमें दो बातोंका स्पष्ट निर्देश दृष्टिगोचर होता है। यथा—

१ प्रश्न यह है कि जिस समय भगवान्‌को केवलज्ञान हुआ उसी समय देवेन्द्रने गणधरको वधो उपस्थित नहीं कर दिया? इसका समाधान आचार्यने यह लिख कर नहीं किया कि इन्द्र क्षयोपशमज्ञानी था, इसलिए उस समय उसके ख्यालमें यह बात नहीं आई। किन्तु उक्त प्रश्नका समाधान यह लिख कर किया

है कि कालक्रमिके अन्तर्गत उस समय इन्होंने ऐसी सामर्थ्य ही नहीं थी कि वह मन्त्रालय के कैबिनेट के होने के समय ही नीतम व्यवस्था को स्वीकार उपस्थित कर देता। इससे इस बातका साहचर्यसे निर्गम हो जाता है कि प्रत्येक कार्य अपने नियत समयमें ही होता है, आये-पीछे नहीं।

२ दूसरा प्रश्न यह है कि जिस तीव्रकरके पाश्चात्यमें जिसने बोला वो है उसे निमित्तकर ही अपनी विद्यमानि क्या खिरी है? इसका समाधान करते हुए आचार्य लिखते हैं कि ऐसा स्वभाव ही है और स्वभाव दूसरोंके द्वारा प्रकटके योग्य नहीं होता।

उक्त शंका—समाधानमें ये दो प्रश्न और उनके दो उत्तर अत्यन्त हैं। इनसे प्रथम तो यह सिद्ध होता है कि प्रत्येक कार्यके लिए निमित्त-निमित्तिकमय अपनी अपनी कालक्रमिके अनुसार चहुँप ही मिळता है। दूसरे यह सिद्ध होता है कि प्रत्येक कार्यका निमित्त सुनिश्चित है और वह कालक्रमिके अनुसार ही बिजबा या प्रयोगसे उपस्थित होता है। प्रयोगसे भी यदि बाह्य सामग्रीका योग मिळता है तो वह कालक्रमिके अनुसार ही मिळता है आये-पीछे नहीं। तीसरे इससे यह भी सिद्ध होता है कि केवलज्ञान होनेपर तत्त्वच को विद्यमानि नहीं खिरी वह स्वभावसे ही नहीं खिरी। गणेशके नहीं मिळतेसे विद्यमानि नहीं खिरी यह तो व्यवहार कथनमात्र है जो मात्र बाह्य सामग्रीके योगको सुचित करता है। निश्चय कथन तो यही है कि जिस कार्यमें वो कार्य होता होता है उसी कालमें वह होता है। ऐसा वस्तु परिचयनक स्वभाव है। अन्तरात्पूर्व पर्याप्तिकृत प्रत्यक्षको उपादान कहते हैं इस नियमके अनुसार जिस समय विद्यमानि खिरी उसके पूर्व समयमें ही मायापर्याप्त उक्तका अपनी उपादान हुई। केवलज्ञान कोई विद्यमानिवा उपादान नहीं है। वह तो वनेश्वरके समान निमित्तमात्र है अतएव केवलज्ञान होनेपर विद्यमानि खिरी ही चाहिए ऐसा नियम नहीं बन सकता वह बात भी इससे सिद्ध होती है। इस प्रकार केवलज्ञानके होनेपर भी व्यवस्थाका न मिळता और विद्यमानिवा न खिरता ही यह सिद्ध करता है कि जब विद्यमानिके खिरनेका स्वकास आया तब गणेश्वरके योगपूर्वक केवलज्ञान वस्तुके खिरनेमें निमित्त हुआ। वही अगर वस्तुने दोष जिस बातोंका प्रत्यक्ष किया है उनका समुचित उत्तर पूर्वमें दिया ही गया है, अतएव उन विषयोंकी यहाँ पुनः चर्चा नहीं की गई है।

४१ कर्मनिर्णय और मुक्तिका काळ नियत है अनियत नहीं

अगर वस्तुमें कर्मनिर्णयका काल नियत नहीं इस अतिप्रत्यक्षकी पुष्टिमें तत्त्वार्थवार्तिक अ १ सू ३ का 'कालविषयमात्र विवक्षायाः' वाचिक उपस्थित किया है। किन्तु यह वार्तिक नामा बोधोधी अपेक्षा निर्णयके काळके अनिवार्य विधान करता है। अर्थात् किसी भीवशी उक्तका कालमें कर्मनिर्णय होकर मुक्ति होती है और किसी भीवशी अन्तर्गत वस्तुमें कर्मनिर्णय होकर मुक्ति होती है आदि। एक बोधोधी अपेक्षा यह कर्म निवृत्तके काळके अनिवार्य विधान नहीं करता। इस अपेक्षासे तो जिसकी कर्मनिर्णय आदिवा वो काळ नियत है वह कालमें ही कर्मनिवृत्त आदि होकर उसे मुक्तिभाव होता है नहीं मिळ होता है। १ माह ८ अन्तर्गत छहठी आठ थीव मुक्तिभाव करती है वह नियम इसी आधार पर दिया गया है। वरका पु १४ पु १४१ में आचार्य बीरदेव लिखते हैं—

सम्बन्धकालमदीन्द्रा सम्बन्धीवाराभीन्द्रा अर्णतिसमयम् अन्वह्य संसारीजीवानमप्राप्यसंगारो।
सम्बन्धकालमदीन्द्राकालस्य सिद्धा अर्णतिसमयस्यैव अन्वह्यसमयस्यैव निम्नद्वाराअविषयार्थो।

सर्वदा अतीत काल सब जीवराशिके अनन्तर्वे भागप्रमाण रहता है, अन्यथा सब जीवोंके अभाव होनेका प्रसंग आता है।

सिद्ध जीव सर्वदा अतीत कालके असह्यातर्वे भागप्रमाण ही होते हैं, क्योंकि छह महीनेके अन्तरसे मोक्ष जानेका नियम है।

इससे विदिन होता है कि कितने कालमें कितने जीव सम्यक्त्वको प्राप्त करते हैं और कितने जीव कितने कालमें मुक्तिलाभ करते हैं यह सुनिश्चित नियम है। अतएव जिसका सम्यग्दर्शन प्राप्त करनेका जो समय है उसी समय वह सम्यग्दर्शनको प्राप्त करता है और जिसका मोक्ष जानेका जो समय है उमी समय वह मुक्तिलाभ करता है। गति—आगतिमम्बन्धी सब जीवोंकी पूरी व्यवस्था अपने-अपने उपादानके अनुसार सुनिश्चित है। उसीके अनुसार प्रत्येक कार्य होता है। इस विषयकी पुष्टिमें विशेष प्रमाण हम पहले दे आये हैं।

अपर पक्षने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकके हमारे द्वारा उपस्थित किये गये प्रमाणके विरोधमें लिखा है कि 'उक्त प्रमाणोंसे यही प्रमाणित होता है कि 'सहकारी कारणोंके सद्भाव होने पर उपादान कारण कार्यरूप परिणत होता है।' सो अपर पक्षके इस कथनसे ऐसा प्रतीत होता है कि उपादान कारण तो सदा विद्यमान है, मात्र सहकारी सामग्रीका जब योग मिलता है तब कार्य होता है। किन्तु यह बात नहीं है, क्योंकि केवलज्ञानका उपादान कारण वारहवें गुणस्थानमें अन्तिम समयवर्ती जीव है, प्रथम समयवर्ती जीव नहीं। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ० ७० में लिखा है—

क्षीणेऽपि मोहनीयाख्ये कर्मणि प्रथमक्षणे ।

यथा क्षीणकपायस्य शक्तिरन्त्यक्षणे मता ॥ ८९ ॥

ज्ञानावृत्यादिकर्माणि हन्तु तद्वदयगिनः ।

पर्यन्तक्षण एव स्याच्छेषकर्मक्षयेऽप्यसौ ॥ ९० ॥

मोहनीय कर्मके प्रथम क्षणमें क्षीण हो जाने पर भी जिस प्रकार क्षीणकपायके अन्त्य क्षणमें ज्ञानावरणादिके नाश करनेकी शक्ति मानी गई है उसी प्रकार अयोगी जिनके अन्त्य क्षणमें शेष कर्मोंके क्षयकी शक्ति मानी गयी है।

इससे स्पष्ट है कि प्रत्येक आत्मा केवलज्ञानकी उत्पत्तिका उपादान कारण वारहवें गुणस्थानके अन्तिम समयमें ही होता है, प्रथम समयमें नहीं।

हम पिछले उत्तरमें तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ० ७१ का 'निश्चयनयाश्रयणे तु' इत्यादि वचन उद्धृत कर आये हैं। इस वचनमें मोक्षका समर्थ उपादानकारण अयोगिकेवलीके अन्तिम समयमें स्थित जीवको बतलाया गया है। अपर पक्षने भी प्रतिशका ३ में उसे उसरूपमें स्वीकार कर लिया है। अतएव जिस प्रकार अपर पक्षने अन्तिम समयवर्ती अयोगीकेवली जीवको मोक्षका समर्थ उपादान कारण स्वीकार कर लिया है जो आगम-सम्मत है उमी प्रकार अन्तिम समयवर्ती क्षीणकपाय जीवको केवलज्ञानका समर्थ उपादान कारण उसे स्वीकार कर लेना चाहिए।

अभिप्राय यह है कि वारहवें गुणस्थानका अन्तिम समयवर्ती जीव जहाँ केवलज्ञानकी उत्पत्तिका समर्थ उपादान कारण है वही वह ज्ञानावरणादि कर्मोंके क्षयका प्रतिनियत निमित्त है। यह तो जीवकी

अपेक्षा विचार है। नमोको अपेक्षा विचार करने पर वही बारहवें गुणस्वान्तके अन्तिम समयमें स्थित काना बरपाविक कर्म लेखने गुणस्वान्तके प्रथम समयमें अपनी अकर्म पर्यायके उपादान कारण है वही इनकी नम पर्यायिका व्यव केवलज्ञानकी उत्पत्तिमें है। इस प्रकार इससे यही सिद्ध होता है कि लोकोमें मिलने की कार्य रूप होती है और होने का सचकी बाह्यान्तर सामग्री सुनिश्चित है। प्रत्येक समयमें बीठा मोक्ष मिळता है और वही कार्य होता है। आत्मान कहे उपादानकी अपेक्षा अक्षका निर्देश करते हैं और कहीं बाह्य सामग्रीकी अपेक्षा अक्षका निर्देश करते हैं। दोनों कथनोंका फलितार्थ एक ही है। उत्पादनलोक-वातिकमें इन दोनों शैलियोंको अन्तर्गत करके विवेचन किया गया है। अथाहरणार्थ उत्पादनलोकवातिक पृ. १८ में समस्त कर्मोंके लयको मोक्षका कारण कहा है और पृ. ७१ में अयोधनेवकीके अन्तिम समयवर्ती रत्नचक्रको मोक्षका कारण कहा है, जो वे दोनों ही कथन अपने-अपने स्थानमें युक्तियुक्त हैं। व्यवहारमयी अपेक्षा विचार करने पर प्रथम कथन युक्तियुक्त प्रतीत होता है, क्योंकि समस्त नमोके लयके साथ मोक्षकी कथ-प्रत्यावृत्ति है, इसलिये व्यवहारमयसे यह कहा गया है कि समस्त कर्मोंके लयसे मोक्षकी प्राप्ति होती है। तथा निरवयवमयी अपेक्षा विचार करने पर दूसरा कथन परमावयव प्रतीत होता है क्योंकि अयोधनेवकीके अन्तिम समयमें रत्नचक्र परिचय आत्मा ही मोक्ष पर्यायको प्रदान करता है समस्त कर्मोंका लय वही।

स्पष्ट है कि कर्मनिर्वाह और मोक्ष अपने अपने निश्चित कालमें ही होते हैं इसकी पुष्टि पिछले चरणोंमें हम जो कुछ भी लिख आये हैं वह प्रमाण है।

अपर पक्ष एक ओर तो है 'कर्मकारिसामग्रीकः' और 'कर्मविशेषरूप सहकारिणा' इत्यादि उत्पेक्षोपर विचार करनेकी प्रेरणा करता है और दूसरी ओर कालको बराबरी कारण बतलाकर वह जिन प्रायः व्यस्त करनेसे भी नहीं चूकता कि कोई भी काम किसी भी कार्यके लिए निमित्त है, अमुक काठ ही अमुक कामके लिए निमित्त होता है ऐसा नहीं है। इसीको कहते हैं अपनी बारबाके अनुसार आचरण कर्म करना।

घातने अद्यावत्तभी बात किसी पर हमें तो अद्यावत्त आनेका अन्तर्भाव नहीं है, इसलिये अद्यावत्तमें बैठ केने बीठा जाता है यह सब हम नहीं जानते उसकी चर्चा भी नहीं है। हमारे सामने तो आगमके नम लोके हैं जिनके आधारपर हमें निर्णय करना है। जगमें अपर पक्ष जिसे प्रेरकसामग्री कहता है उसके समान काम विशेषपर भी सहना ही बल दिया गया है। पक्ष—

न न तेन विरम्येत त्रैविर्ण्यं मोक्षपरमम् ।

विशिष्टकर्मपुण्यस्य साक्ष्यत्वेन जलितः ॥२६॥

—उत्पादनलोक पृ. ११

इस कारण मोक्षप्राप्त तीव्र प्रकारका है वह विरोधको प्राप्त नहीं होता क्योंकि विविध कारणसे युक्त तीव्रता रहने में मोक्ष प्राप्ति करनेकी सामर्थ्य है ॥२६॥

श्रीलक्ष्मणप्रथममयम अष्टाविंशतिप्रसङ्गिणि न आत्मा काकविशेषरूप सहकारिणोऽपेक्षणीयरूप लक्ष्मणविरहात्।—उत्पादनलोक पृ. ७१।

लोचकप्रायके प्रथम समयमें उसके अष्टाविंशतिप्रसङ्ग आता है वह बहुत ही तीव्र नहीं है क्योंकि वह समय अपेक्षीय बहुकाली नालविशेषका अभाव है।

विद्वान् पक्षक देखने कि इन शैलियोंमें अमुक नार्थ अमुक नार्थ ही होता है इस प्रत्यक्ष विद्वान्

अधिक बल दिया है। हमें आशा है कि अपर पक्ष वस्तुस्थितिका विचार कर अपने विचारोंमें अवश्य ही परिवर्तन करेगा।

यह सच है कि काललब्धि पदद्वारा केवल कालका ही ग्रहण नहीं किया है, किन्तु अन्य सामग्रीका भी ग्रहण किया है। पर इतनेमात्रसे प्रतिनियत कार्यके प्रतिनियत कालका निषेध नहीं हो जाता। बाह्य सामग्री, जिस कार्यके साथ उसकी व्याप्ति है, उसकी सूचक है और इस मायनेमें उसे निमित्तरूपसे स्वीकार करनेमें सार्थकता भी है। पर इसका अर्थ यह नहीं कि वह अपने व्यापार द्वारा अपनेसे सर्वथा भिन्न अन्य द्रव्यके कार्यको उत्पन्न करती है। इस दृष्टिसे यदि उसे निमित्त कहा जाता है तो उसमें निमित्तपनेका व्यवहार उपचरित या आरोपित ही होगा। तत्त्वार्थवातिक श्र० १ सूत्र २० में अन्तरीक्ष, भौम, अग, स्वर, स्वप्न, लक्षण, व्यञ्जन और छिन्न इन आठ महानिमित्तोंका निर्देश किया है। इससे स्पष्ट ज्ञात होता है कि जहाँ भी अन्य सामग्रीमें 'निमित्त' शब्दका व्यवहार हुआ है वह मुख्यके सूचनके अर्थमें ही हुआ है। इसी अर्थमें अन्य सामग्रीमें निमित्त व्यवहारकी सार्थकता है ऐसा यहाँ समझना चाहिए।

४२ कर्मोंका परिपाक प्रतिनियत ही होता है

अपर पक्षने शिकायत करते हुए लिखा है कि 'अनियत पर्याय सिद्ध करनेके लिए हमने अपने पत्रकमें कर्मपरिपाकके अनियत होनेका प्रमाण दिया था, आपने उसका कुछ उत्तर नहीं दिया और यह लिख कर उसे टाल दिया कि यह एक ऐसा गम्भीर प्रश्न है जिसपर इस समय लिखना उचित न होगा। प्रतीत होता है कि यह बात आपके लक्ष्यकी पोषक न होनेसे आपने ऐसा लिखकर टाल दिया है। अतः हमारा पूर्वोक्त प्रमाण अनियत पर्यायका समर्थन करता है।'।

यह अपर पक्षका वक्तव्य है। हमने अपने पिछले उत्तरमें लिखा था—'रही कर्मादिकके सक्रम आदिकी बात सो ऐसा मान लेने पर कि कर्मका उदय होने पर भी उदयके विरुद्ध साधन मिलनेसे उन कर्मोंका फल नहीं मिलता यह एक ऐसा गम्भीर प्रश्न है जिस पर इस समय लिखना उचित न होगा।'।

यह हमारा वक्तव्य है। अब देखना यह है कि हमने यह वक्तव्य अपर पक्षके किस कथनको ध्यानमें रख कर लिपिबद्ध किया था। आगे प्रतिशका २ से उसे यहाँ उद्धृत किया जाता है—

'अर्हन्त भगवान्के असाता वेदनीयकर्मका उदय सातारूपसे हुआ करता है। नरकमें सातावेदनीयका उदय (फल) असातावेदनीयके रूपमें होता है। देवगतिमें दुःस्वायक साधन न होनेसे असातावेदनीयका उदय दुःखदायक नहीं होता।'।

अपर पक्षने इस कथन द्वारा यह श्रुतलानेका प्रयत्न किया है कि कर्मका उदय तो हो पर उसके अनुकूल बाह्य सामग्री न हो तो जीवको उसका फल नहीं भोगना पड़ता या उसके विपरीत फलकी प्राप्ति होती है। अपने इस कथनकी पुष्टिमें अपर पक्षने सातावेदनीय और असातावेदनीयके उदयको उदाहरणरूपमें उपस्थित किया है।

अपर पक्षके इस कथनसे हम यह तो नहीं समझ सके कि वह अपने इस विचारके अन्तर्गत सब कर्मोंके उदयको सम्मिलित करता है या केवल सातावेदनीय और असातावेदनीयके उदय तक ही इसे सीमित रखता है। यदि उस पक्षका उक्त कथनके आधार पर यही विचार हो कि किसी भी कर्मका उदय क्यों न हो वह तभी अपना फल दे सकता है जब उसके अनुकूल बाह्य सामग्री हो। बाह्य सामग्रीके अभावमें या तो

बीरको समता एक नहीं मोनता पड़ता या फिर बीरी बाह्य सामग्री हो बैठा उसका रूप मिळता है। उस तो यही मागता पड़ेगा कि यदि किसी बीरको मुस्था उत्पन्न होता है तो वह नहीं मागता या सकता कि उसके श्रेष्ठ कर्मायका ही उदय है। आलाहि कर्मायका उदय नहीं है। या जो मनुष्य पर्याप्त है उसके मनुष्य पठिका ही उदय है। तिर्यक्यादि ब्रह्मका उदय नहीं है, क्योंकि अपर पक्षके मतानुसार कार्य तो बाह्य सामग्रीके अनुसार होता है। कर्मके उदयानुसार तो होता नहीं।

यदि यह बोध प्रत्यक्ष न हो इन समस्त अपर पक्षका कहना यह हो कि वह नियम सब कर्मोंके उदयके लिए नहीं है। कुछ कर्मोंके उदयके लिए तो उक्त नियम है और कुछ कर्मोंके उदयके लिए यही नियम है कि बैठा कर्मों का उदय होता है बैठा बाह्य सामग्री मिळती ही है। तो इस पर हमारा कहना यह है कि वे तीन कर्म हैं जिन पर उक्त नियम लागू होता है और उनमें भिन्न दूसरे तीन कर्म हैं जिन पर उक्त नियम लागू नहीं होता। इसका आपसमें स्पर्शकरण करना था। आपसमें तो मात्र केवली जिनको उदय कर वह मिळा है कि उनका असाद्योद्यम उत्पन्नपक्षे परिचाय जाता है। किन्तु आपसमें इस प्रकारके विवेचना कारण है।

१ प्रथम तो इसका कारण यह है कि उनके मोहनीय कर्मका उदयका अभाव हो गया है, और मोहनीय कर्मके अभावमें वेदनीय कर्म सुख-दुःखरूप अन्ता कार्य करनेमें अभाव है। इसी उत्पत्तिको अभाव रखकर मोहमहत्तार नमकाष्ठमें कहा भी है—

यार्ति न वेदनीयं मोहस्त यदेष पश्ये बीरं।

इति चादीन अस्ते मोहस्तादिभिः परित्रं तु ३१९३

वेदनीयकर्म मोहनीयके वक्ष्ये चादिना कर्मोंके समान बीरको पाठता है, इसलिए चादिना कर्मोंके समर्थमें और मोहनीय कर्मोंके आदिमें उक्तका पाठ रखा है ॥१९॥

२ दूसरा इसका मुख्य कारण यह है कि अकर्मोबीके प्रत्येक समयमें पाप प्रवृत्तिबोका अनुभाष अन्तमुत्पा हीन होता हुआ उपयोगैककीके असाद्योद्यमीयका अनुभाष वहाँ वेदनीयके सातावेदनीयके अनुभाषके भी अन्तमुत्पा हीन रह जाता है और वृत्ति वही ईर्ष्या धास्य होवेके कारण सातावेदनीयका अत्येक समयमें उदय है, अतः अन्तमुत्पा अनुभाषनाके सातावेदनीयके उदयमें अन्तमुत्पा हीन अनुभाषनाके असाद्योद्यमीयका उदय अन्तनिहित हो जाता है। इसलिए यह कहा है कि असाद्यका उदय उत्पत्तरूप परिचय जाता है। इसी उत्पत्तिको स्पष्ट करते हुए मोहमहत्तार कर्मकाष्ठमें लिखा भी है—

समवृत्तिगो वधी साहसुद्वयभिगो अदी वस्त।

तेन असाहसुद्वयो साहसकलेन वरिधमनि ॥२०४॥

जित कारण वेदनीय जिनके सातावेदनीयका अन्त उदयवत्पत्ता एक समय स्थितिमात्रा होता है इस कारण असाद्योद्यमीयका उदय सातावेदनीयके परिचय जाता है ॥२०४॥

यहाँ यह कहना मुख्य नहीं कि नयायका अभाव होनेसे वहाँ सातावेदनीयमें अनुभाष उत्पन्न नहीं क्योंकि नयायके सम्प्रदायमें जिनका अनुभाषवत्पत्ता होता है उक्तका वहाँ उत्पन्न न होनेसे उत्तरा विवेक दिया है। पर इनका अर्थ यह नहीं कि वहाँ सातावेदनीयमें अनुभाष होता ही नहीं क्योंकि ऐसा करने पर उक्तकी सातावेदनीय यह नका ही नहीं बन सकती। अतएव प्रवृत्तिमें वही समजना चाहिए कि वेदनीय जिनके भी सातावेदनीयका अन्त होता है पर वहाँ सातावेदनीयके अनुभाषके अन्तमुत्पा अनुभाषकी बिन्दु हुए ही होता है।

हम पूर्वमें केवली जिनके साता-असातावेदनीयको निमित्तकर इन्द्रियजन्य सुख-दुख नहीं पाया जाता इसका उल्लेख कर आये हैं। इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए गोम्मटसारमें लिखा भी है—

ण्टा य राय दोसा इदियणाण च केवलिस्मि जदो ।

तेण दु मादासादजसुह दुक्ख णत्थि इदियज ॥२७३॥

जिस कारण केवली जिनके राग-द्वेष और इन्द्रियज्ञान नष्ट हो गये हैं इस कारण उनके साता-असाता-जन्य सुख-दुख और इन्द्रियजन्य ज्ञान नहीं पाये जाते ॥२७३॥

इस प्रकार आगम इस बातको तो स्वीकार करता है कि केवली जिनके असातोदय सातारूपसे परिणम जाता है, पर यह बात आगममें कहीं भी नहीं बतलाई है कि 'नरकमें सातावेदनीयका उदय (फल) असातावेदनीयके रूपमें होता है' और न ही यह बात ही बतलाई है कि 'देवगतिमें दुःखदायक साधन न होनेसे असातावेदनीयका उदय दुःखदायक नहीं होता।' मालूम नहीं, अपर पक्षने अपने मनसे ऐसी अस्तकल्पना करके उसे कैसे लिपिवद्ध किया। बाह्य-साधन स्वयं न तो दुखरूप ही होते हैं और न सुखरूप ही। कब कौन दुखमें निमित्त हो और कब कौन सुखमें यह सब भिन्न-भिन्न जीवोंकी भिन्न-भिन्न परिस्थितिपर निर्भर करता है। महापुराण पर्व ६ में ललितागदेव और उसकी प्रिय वल्लभा स्वयंप्रभाकी कथा आई है। उसमें बतलाया है कि ललितागदेवकी जब छ माह आयु शेष रही तब उसकी माला म्लान हो गई, कल्पवृक्ष कांपने लगे, शरीरकी कांति क्षीण हो गई आदि। इससे वह बहुत दुखी हुआ, देखो (श्लोक १ से ८ तक)। आगे वही उसकी देवीकी चर्चा करते हुए लिखा है कि ललिताग देवके स्वर्गसे च्युत होनेपर वह स्वयंप्रभादेवी उसके वियोगसे चकवाके बिना चकवीकी तरह बहुत ही खेद-खिन्न हुई आदि (देखो श्लोक ५० से ५२ तक)।

इससे स्पष्ट है कि जिस प्रकार देवोंमें इन्द्रियजन्य सुख है उसी प्रकार दुख भी है। नरकोंमें भी ऐसा ही समझना चाहिये। तत्त्वार्थवार्तिक अध्याय ३ सूत्र ३ में जो यह कहा गया है कि नारकी जीव नित्य अशुभतर लक्ष्या, अशुभतर परिणाम, अशुभतर देह, अशुभतर वेदना और अशुभतर विक्रियावाले होते हैं सो वहाँ आये हुए 'नित्य' शब्दका अर्थ करते हुए आचार्य अकलकदेवने यही बतलाया है कि उनके आभीक्ष्ण्य (बहुधा) अशुभतर लक्ष्या आदि पाये जाते हैं। उदाहरणमें नित्य (बहुधा) हँसनेवाले देवदत्तको उपस्थित करते हुए लिखा है कि जिस प्रकार देवदत्त नित्य हँसता है अर्थात् कारण मिलने पर हँसता है उसी प्रकार प्रकृतमें जानना चाहिये।

इससे सिद्ध होता है कि सप्तांगी जीवोंमें कर्भोदयके साथ जीवकी परिणतिकी बाह्य व्याप्ति है। तभी तो आचार्य कुदकुदने समयसार बन्धाधिकारमें यह लिखा है—

जो अप्पणा दु मण्णदि दुक्खिद-सुहिदे करेमि सत्ते त्ति ।

सो मूढो अण्णाणी णाणी एतो दु चिवरीढो ॥२५३॥

जो यह मानता है कि अपने द्वारा मैं दूसरे जीवोंको दुखी सुखी करता हूँ वह मूढ़ अज्ञानी है। किन्तु जो इससे विपरीत है वह ज्ञानी है ॥२५३॥

भगवान् आचार्यने इस वचन द्वारा बाह्य द्रव्य, क्षेत्र और कालादि दूसरेमें सुख दुखको उत्पन्न करते हैं इस बातका निषेध किया है। अपने सुख-दुखकी अपने कमके साथ बाह्य व्याप्ति कथो है इसका स्पष्टीकरण आचार्य कुन्दकुन्दने समयसार गाथा २५४, २५५ और २५६ में विशदरूपसे किया है। उनकी टीकामें आचार्य अमृतचन्द्र लिखते हैं—

सुप्त-शु के हि शाकजमीनां स्वर्णमौल्येभ्यः तद्भावे तथोपचितुमक्षयत्वात् । स्वर्णम च नार्थं
 नान्यत्वं वापि क्षयम् । तस्य स्वपरिणामेनोपाश्रयमाश्रयत्वात् । ततो न कचक्षणापि क्षयोप्यस्य सुप्त
 शु के कुपत् । अतः सुप्तशु क्षिणाक्ष कौमि सुप्तशु-क्षितः किञ्च केचभ्यवसायो अ वमहात्म्यम् ।

प्रथम तो बीबीको मुन्हा-मुन्हा नास्तबध अपने कर्मादबसे ही हीठा है, क्योंकि अपने कर्मादबके अभावम मुन्हा-मुन्हा होना अशक्य है। और जपमा कर्म बूझरेके हाथ बूझरेको नहीं दिया जा सकता क्योंकि वह अपने परिणामसे ही सदाजित होता है। इसलिये किसी भी प्रकारसे एक बूझरेको मुन्हा-मुन्हा नहीं कर सकता। इसलिये यह अन्धबधाय निश्चित अज्ञान है कि 'मैं' पर बीबीको मुन्हा-मुन्हा करता है और पर बीब मुन्हा मुन्हा-मुन्हा करती है।

इस टीकामें 'स्वपरिभाष्यबैद्योपाध्यायभाष्यम्' पद ध्यान देने योग्य है। इससे स्वात्मित्ववेदा का प्रत्यक्ष रूप यह विद्वान्त सिद्ध किया गया है कि श्रीम वैशा करता है वैशा योग्यता है। शुभ-शुभाभिषेक अपने-अपने कर्मोपपत्ते प्राप्त व्याप्तिका को विद्या भाष्यमने किया है उसका हार्थ क्या है वह स्पष्ट सम्यो प्राप्त सत्य का ही भाष्य है।

महो मह संका करना उचित नहीं है कि जब कि अपने परिचामोके अनुसार बीच कर्मोंका उपार्जन करता है और उपार्जित नग्नके अनुसार पुनः योगता है। ऐसी अवस्थामें उसके संसारका कल्पक कभी भी नहीं हो सकेगा क्योंकि जबी इस बीचका कर्म और कर्मफलमें अवधि होमैके साथ बालस्वभाव बालनके प्रति आदर उत्पन्न होता है। तभी इसके नये कर्मका जन्म नहीं होता और सत्तामें स्थित पुनः कर्मकी क्रमबद्ध निर्बन्ध होकर यह मनुष्यका पाप बनता है।

इस प्रकार हमने विशेषगते यह तर्क-बाँटि सिद्ध हो जाता है कि नरकमें न तो सातापेस्लीयका छव (कम) असातापेस्लीयके रूपमें होता है' और न ही यह कहा जा सकता है कि 'ऐश्वर्य' दुःखदायक छव न होनेसे असातापेस्लीयका छव व असायक नहीं होता ।

हमने अपने निम्नो उत्तरमें अपर पक्षकी कष्ट साम्यता पर विशेष विचार केबल इस अभिप्रायसे नहीं किया था कि वह हमारे संक्षिप्त उत्तरमें विहित सम्झौती और प्रमाण लेकर अपने विचारोंमें परिवर्तन कर लें। किन्तु इसे वह हमारे द्वारा टाकना समझकर अपने जागरणिक अभिमतकी पुष्टिमें ही इतिवर्तमान सम्झौता है, इसलिए नहीं इतना किञ्चना पक्का है। वस्तुतः अपर पक्षकी धोरेसे ऐसा किया जाना कि भारतमें छातावैश्वनीयका प्रथम (पल) असाधारणनीतिक रूपमें होता है। ऐश्वर्यमें कुल-शायद छाता न होनेसे असाधारणनीयकम अथवा बुल-शायक नहीं है। एक ऐसा संकीर्ण प्रश्न है निम्नो पूर्ण काम कारवाय परम्परा पर तो पानी फिरता ही है। चाब ही किन्तु कर्मके प्रथममें क्या जान होवा ऐसा नियम न रहनेसे पूर्ण कामिक व्यवस्था ही प्रकटता जाती है।

अपर पक्षमें बयानका मु १ मु २ ३ से पागभावरस विन्यती' इत्यादि बचन उद्धृत कर यह सिद्ध करनेका प्रयत्न तो किया कि 'सैदा हम्प' लोग काक और आम प्रायमात्रके विनाशके अनुकूल होया है या ही पक्षका विनाश होया। यदि : परन्तु उसने इस बातका बोझ भी बिचार नहीं किया कि जिस प्रकार उसने भ्रष्टानुसार कर्मोंवरते नहीं कर्म होता है। जिसके अनुकूल हम्प लोग काक यदि होते हैं। किन्तु य बचा नाम' (८ मु अ क तुम २१) तुमके अनुसार जो यह कर्मकी अनुभावरसमिति है उसके अनुसार कार्य नहीं होता तो इसी प्रकार प्रत्येक हम्प लोग काक यदिसे भी नहीं कर्म होया जिसके अनुकूल हम्प

द्रव्य, क्षेत्र, काल आदि होंगे। इस प्रकार प्रत्येक द्रव्य, क्षेत्र, काल आदिको अपना अपना कार्य करनेके लिये अन्य अन्य द्रव्य, क्षेत्र, काल आदि अपेक्षित होनेसे किसी भी कार्यको उत्पत्ति ही नहीं बन सकेगी। ऐसी अवस्थामें उक्त उल्लेखसे अपर पक्ष जो अपने अभिमतकी सिद्धि करना चाहता है वह न होकर यही सिद्ध होता है कि जो जिस कार्यका प्रागभाव होता है—उसके विनाशसे वही कार्य होता है और बाह्य सामग्री भी उसके अनुकूल मिलती है।

यहाँ प० फूलचन्द्र शास्त्री द्वारा लिखित तत्त्वार्थसूत्रके जिन तीन उल्लेखोंको अपर पक्षने अपने पक्षकी पुष्टिमें उपस्थित किया है उनमेंसे प्रथम उल्लेख द्वारा तो यही सिद्ध होता है कि प्रत्येक द्रव्य अपना कार्य स्वयं करता है, उसमें अन्य बाह्य सामग्री निमित्त होती है। वाक्य रचना पर ध्यान दीजिये। उसमें यद्यपि व्यवहार नयकी कथनी पर बल दिया गया है पर निश्चयनयकी कथनीको भुलाया नहीं गया है।

दूसरे उल्लेखमें निश्चित और निकाचित कर्म स्वमुखसे भी उदयमें आते हैं और पर मुखसे भी उदयमें आते हैं मात्र इतना सूचित किया गया है। कर्मोंका परिपाक अनियत है यह इससे कहाँ सिद्ध होता है। प्रत्युत इससे तो यही सिद्ध होता है कि जिसका जैसा उपादान होता है उसके अनुसार ही उसका कार्य होता है। हाँ यदि आगम ग्रन्थोंमें यह लिखा होता कि ऐसे कर्मोंका स्वमुखसे ही उदय होता है और फिर बाह्य सामग्रीके बलसे उनका पर मुखसे भी उदय बतलाया गया होता तो अपर पक्षका यह कहना उचित प्रतीत होता कि इससे कर्मोंका अनियत परिपाक सिद्ध होता है। किन्तु ऐसी बात नहीं है। अतः इस उल्लेखसे भी अपर पक्षके अभिमतकी पुष्टि नहीं होती ऐसा यहाँ समझना चाहिये।

तीसरे उल्लेखमें आये हुए 'अनुकूल सामग्री' पद पर ध्यान दीजिए। इसमें बाह्याभ्यन्तर दोनों प्रकारकी सामग्रीका अन्तर्भाव हो जाता है। जिस प्रकार अकर्मरूप कर्मवर्गणाएँ अपने उपादानके अनुसार कर्मरूप परिणम जाती हैं उन्ही प्रकार विवक्षित कर्मरूप परिणामी कर्मप्रकृतियाँ अपने-अपने उपादानके अनुसार अन्यरूप परिणम जाती हैं यह सब उनमें विद्यमान उपादान योग्यता पर निर्भर करता है। इसमें अनियतपनेका तो प्रश्न ही नहीं उठता। जब कि प्रत्येक द्रव्य प्रत्येक समयमें परिणमन करता है तो वह प्रत्येक समयमें अन्य-अन्य होने ही वाला है। इससे अनियतपना कहाँ सिद्ध होता है। किन्तु कर्मोंमें सदृश और विसदृश दोनों प्रकारका परिणमन अपने-अपने उपादानके अनुसार होता है इसी बातको सक्रमण आदि द्वारा सूचित किया गया है। अतएव तत्त्वार्थसूत्रके उक्त उल्लेख भी अपर पक्षके अभिमतकी सिद्धिमें सहायक नहीं है।

हमने अपने पिछले उत्तरमें लिखा था—'ऐसा मान लेने पर कि कर्मका उदय होने पर भी उदयके त्रिषुद्ध साधन मिलनेसे' आदि। इस पर अपर पक्षकी जिज्ञासा है कि यह आशय हमने उसके कौनसे वाक्यका ले लिया है? समाधान यह है कि अपर पक्षने अपनी पिछली प्रतिशक्तमें लिखा था—'नरकमें सातावेदनीयका उदय (फल) असातावेदनीयके रूपमें होता है। देवगतिमें दुःखदायक साधन न होनेमें असातावेदनीयका उदय दुःखदायक नहीं होता।'।

हम समझते हैं कि अपने द्वारा पिछली प्रतिशक्तमें लिखे गये उक्त वाक्योंको पढ़कर अपर पक्षकी समझमें यह बात आ जायगी कि पिछले उत्तरमें इन वाक्योंको ध्यानमें रखकर हम जो कुछ भी लिख आये है वह किजूल न होकर प्रदीपशिखाके समान मार्गदर्शक है।

अपर पक्ष यदि यही मानता है कि उपासक निरन्तर पञ्च और निमित्त व्यवहार पक्षका मेक होने पर कार्य होता है तो फिर वह उपासक अनेक भोग्यतावाला होता है इत्यादि असंख्यगणों करने उपासकको अनुपासक बनामकी कमी चेष्टा करता है। तब तो उठे भीतरसे यही स्वीकार कर लेना चाहिए कि प्रत्येक समयमें प्रत्येक इष्ट अपने प्रतिनियत वायका प्रतिनियत उपासक है अतएव प्रत्येक समयमें वह अन्य प्रति नियत बाह्य सामग्रीको निमित्त कर प्रतिनियत वायको ही उत्पन्न करता है।

बाह्य सामग्री स्वयं अन्य इष्टों वायका यथार्थ कारणता है नही पर बाह्य व्याप्तिके आधार पर अल्प निमित्त या नहीं यदि व्यवहार होता है, जो असंयुक्त है इसीलिए ही इष्ट उसे अन्य इष्टके कार्यकी अपेक्षा अधिकतर करते हैं और यह बहुतना हमारा है। हो यह बात नहीं है, आसन्नतागोने भी इसे समझकर अपर नाम उपचरित कहा हो है। प्रमाण पूर्वमें ही है धार्य है। हमने यहाँ पर जो योजना मेक होने पर कार्य होता है। यह सिद्धा है जो उक्त बाध्य सम्बन्धित और बाह्य व्याप्तिने विस्तारना कर है क्योंकि ऐसा ही इष्टवत् स्वभाव है कि कार्यमें बाह्य और आन्तर उपाधिही उपपन्न होती है। आन्तर उपाधि कार्यका आरम्भवत् विशेष है और बाह्य उपाधि अन्तर्मयवत् विशेष है। उपाधि विशेषणका दूसरा नाम है इस पक्षको स्पष्ट करते हुए पुनर्वपुनरात्मकी टीका पृ १२ में लिखा है—

उपाधिर्विशेषणं स्वयम्भवेनकालमात्रा परात्मभवेनकालमात्रात् ।

उपाधिका अर्थ विशेषण है जो स्वयम्भ स्वयं स्वकाळ और स्वभावस्य तथा पर इन्द्र परसेन पर जात और पर प्राकृत होती है।

इसी पक्षको और भी स्पष्ट पक्षोंमें लुचित करते हुए अष्टवृत्ती पृ १२ में लिखा है—

यथा कार्य वहिरन्तः स्यादुपाधिमिरवन्तविशेषयैर्विशिष्ट सत्त्वा निरंशवस्तुनि सत्कविशेषणा व्यवहिते ।

यैरे कार्य बाह्य और आन्तर उपाधियों अर्थात् अन्त विशेषणोंसे युक्त होता है, क्योंकि उर्धवा निरंश वस्तुने सत्क विशेषणोंकी व्यवस्था नहीं बन सकती।

जिप्त प्रकार निची राजाके राज्यका संभाजन करते समय आन्तर उपाधि बाह्य ऐश्वर्य यदि और बाह्य उपाधि कम कमर तिहासन यदि होनी चाहते हैं। अन्तः राज्यका संभाजन कम कमर और तिहासन यदि नहीं करते। वास्तवमें राजाकी वांछताएँ ही राज्यका संभाजन होता है फिर भी राजाके संभाजनमें व्यवहारसे कम कमर और तिहासन आदिसे त्याग दिया हुआ है। वह एक बुद्धिमान है उही प्रकार प्रकृतमें जानना चाहिए। आन्तर उपाधि इष्टका आरम्भवत् अर्थ है, इसलिए कार्यके प्रति उसे ही विस्तार साधन कहा है। बाह्य उपाधि इष्टका अन्तर्मयवत् अर्थ नहीं है, फिर भी कार्यके साथ उसकी बाह्य व्याप्ति विस्तार होती है, इसलिए उसे उपचरित हेतु कहा है। इससे हमारे मनमें बाध्य क्या है यह अपर पक्षकी समझमें अच्छी तरहसे या जायया ऐसी आशा है।

यदि हमने दोनोंको कारण स्वीकार कर लिया या मान्यमें दोनोंको कारण कहा है तो इसका अर्थ यह नहीं कि दोनों पक्षों कारण हो गये। जो उपचरित होना वह उपचरित ही रहेगा और जो अनुपचरित है वह अनुपचरित ही रहेगा। यदि किसी वाक्यको अर्थ कहा गया तो इसका अर्थ यह नहीं कि वह वाक्य पक्षोंमें अर्थ हो गया। अर्थ अर्थ है और वाक्य वाक्य है। अर्थ वाक्य नहीं और वाक्य अर्थ नहीं। फिर भी ऐक्य यदि अर्थको ऐक्य कर जिप्त प्रकार वाक्यमें अर्थका व्यवहार किया जाता है उही प्रकार

प्रकृतमें जानना चाहिए। उपादान कारण जैसे स्वयं परिणम कर कार्यको उत्पन्न करता है उस प्रकार बाह्य सामग्री स्वयं परिणमकर उस कार्यको उत्पन्न नहीं करती। फिर भी बाह्य सामग्रीके अमुक प्रकारके परिणामके कालमें ही उपादानका अमुक प्रकारका परिणाम होता है, इसलिए बाह्य सामग्रीमें भी कारण या निमित्त धर्मका उपचार किया गया है। और यही कारण है कि उपचरितपनेकी विवक्षा किये बिना हमने बाह्य सामग्रीको भी कार्यके प्रति निमित्त कहा है।

स्पष्ट है कि हमारे और अपर पक्षके मध्य जो विचारभेद है वह बना हुआ ही है। वह तब तक समाप्त नहीं हो सकता जब तक कि अपर पक्ष बाह्य सामग्रीम निमित्त व्यवहारको उपचरित नहीं स्वीकार कर लेता।

आगे अपर पक्षने अपनी मान्यतानुसार पुन स्व-परप्रत्यय और स्वप्रत्यय कार्योका प्रसंग उपस्थित कर अपनी पुरानी मान्यताओको दुहरानेका प्रयत्न किया है। और जिन उदाहरणोंको जिस शैलीमें पहले लिपिवद्ध किया था वे उदाहरण उसी शैलीमें पुन यहाँ लिपिवद्ध कर दिये गये हैं। किन्तु उन सबका विस्तारसे विचार हम पूर्वमें कर ही आये हैं अतः अपर पक्षके इस सब कथनको पुनरुक्त समझकर यहाँ विशेष विचार करना उचित नहीं समझते। तथ्य रूपमें इतना अवश्य निर्देश कर देते हैं कि—

१ लोकमें ऐसा एक भी कार्य नहीं होता जिसका मात्र निश्चय हेतु हो और व्यवहार हेतु न हो।

२ निश्चय उपादानके अपने कार्यके सन्मुख होने पर उसके अनुकूल बाह्य सामग्रीका योग अवश्य मिलता है।

३ किसी भी द्रव्यकी कार्यमाला किसी समय रुकती नहीं। जहाँ तेलके अभावमें मोटर रुकी ऐसा इन्द्रियप्रत्यक्षपूर्वक मानमसे प्रतीत होता है वहाँ मोटरकी उपादान शक्ति रुकनेकी थी, अतः तेलका अभाव उसमें हेतु हुआ ऐसा समझना चाहिए, क्योंकि आगममें समर्थ या निश्चय उपादानका लक्षण करते हुए अनन्तर पूर्व पर्याययुक्त द्रव्यको ही उपादान कहा है। यदि किसीके इन्द्रियप्रत्यक्षमें उस समय मोटरमें यह समर्थ उपादानता ज्ञात नहीं होती तो ऐसा नहीं कहा जा सकता कि मोटरका उपादान तो चलनेका था पर तेल नहीं होनेसे नहीं चल सकी। प्रत्युत बाह्य सामग्री सूचक होनेसे तेलके अभावसे यही सूचित होता है कि उस समय मोटरका उपादान चलनेका न होकर स्थिर रहनेका था, इसलिए वह स्थिर ही गई और उसमें तेलका अभाव हेतु हो गया।

आचार्योंने एक यह नियम बना दिया कि बाह्य आभ्यन्तर सामग्रीकी समग्रतामें कार्य होता है (स्वयभूस्तोत्र श्लोक ६०)। दूसरा यह नियम बना दिया कि उपादानके कालमें ही सहकारी सामग्री होती है (तन्श्लोकवार्तिक पृ ५५)। तथा तीसरा यह नियम बना दिया कि विवक्षित अपने कार्यके करनेमें अन्त्य क्षण प्राप्तपनेका नाम ही सम्पूर्ण है (तत्त्वार्थश्लोकवा० पृ० ७०)। इससे हम जानते हैं कि यदि कोई मात्र इतना मानता है कि मात्र तेलके अभावमें मोटर नहीं चल रही है तो वह वास्तवमें कार्य-कारण परम्पराका ज्ञाता नहीं माना जा सकता, क्योंकि तेलके रहने पर भी और चालककी उसे चञ्चलनेकी इच्छा होने पर भी कभी कभी मोटर नहीं चलनी। इससे सिद्ध है कि जिस समय जैसी आभ्यन्तर उगावि होती है उस समय उसीके अनुकूल बाह्य सामग्रीका योग होकर वह कार्य होता है। कार्य-कारणपरम्पराका यह अव्यभिचारी नियम है।

अपर पक्षने तत्त्वार्थवार्तिक पृ ६४६ का उद्धरण उपस्थित कर पुन यह सिद्ध करनेका प्रयत्न

अपर पक्ष यहि यही मानता है कि ज्ञातान निश्चय पक्ष और निमित्त व्यवहार पक्षका मेक होने पर काम होता है तो फिर यह ज्ञातान अनेक योग्यतावाला होता है इसादि अद्यतनताएँ करके ज्ञातानको अनुपातान बनानेकी क्यो चेष्टा करता है। तब तो उसे भीतरसे यही स्वीकार कर लेना चाहिए कि प्रत्येक समयमें प्रत्येक इन्द्र अपने प्रतिनिधित कायका प्रतिनिधित ज्ञातान है अतएव प्रत्येक समयमें वह इन्द्र प्रति निमित्त बाह्य सामग्रीको निमित्त कर प्रतिनिमित्त कार्यको ही उत्पन्न करता है।

बाह्य सामग्री स्वयं इन्द्रमें कामका यथावत कारण तो है मही पर बाह्य व्याप्तिके आधार पर उत्तम निमित्त या कर्ता आदि व्यवहार होता है, जो अद्यतन है इसीलिए ही हम उसे अन्त इन्द्रके कार्यकी अपेक्षा अधिकतर करते हैं और यह कहना हमारा ही हो यह बात नहीं है, वास्तविकतामें जो इसे अद्यतन अपर नाम उपचरित कहा ही है। प्रमाण पूर्वमें ही दे जाये है। हमने यहाँ पर आ दोनोंका मेक होने पर कार्य होता है। यह सिद्धा है जो उत्तम आद्य अन्तर्व्यति और बाह्य व्याप्तिको विच्छेदना कर है क्योंकि ऐसा ही इन्द्रपक्ष स्वभाव है कि कार्यमें बाह्य और आन्तर ज्ञातानको समग्रता होती है। आन्तर ज्ञातान कार्यका आरम्भत विरोध है और बाह्य ज्ञातान अन्तर्गत विरोध है। ज्ञातान विरोधयत्ना दूसरा नाम है इस तत्त्वको स्पष्ट करते हुए मुक्तमनुपासनकी टीका पृ ५६ में लिखा है—

उपाधिर्विरोधं स्वतन्त्रात्कालमात्रा परस्परविरोधकालमात्रात् ।

उपाधिका ज्ञान विरोध है जो स्वतन्त्र स्वयं स्वतन्त्र और स्वतन्त्र तथा पर इन्द्र परस्पर पर एक और पर आद्यतन होती है।

इसी तत्त्वको और भी स्पष्ट धर्मोंमें सूचित करते हुए अद्यतन पृ १२ में लिखा है—

यथा कर्म वहिरन्त उपाधुपाधिरन्तविरोधोर्विरोधं सञ्चाल विरोधवस्तुनि सञ्चालविरोधना व्यवस्थिते ।

येही कार्य बाह्य और आन्तर ज्ञातानों के बीच अन्त विरोधकोसे युक्त होता है, क्योंकि उर्वना निरन्त वस्तुमें उपाध विरोधयोगी व्यवस्था मही बन सकती ।

जिस प्रकार किसी राजाके राज्यका संभालन करते समय आन्तर ज्ञातान आशा ऐश्वर्य आदि और बाह्य ज्ञातान जन भय, सिंहासन आदि चीजों देखे जाते हैं। जन्ममें राज्यका संभालन जन भय और सिंहासन आदि नहीं करते। वास्तवमें राजाको योग्यतासे ही राज्यका संभालन होता है फिर भी राज्यके संभालनमें व्यवहारसे जन भय और सिंहासन आदिको स्थान दिया जाता है। यह एक बुद्धिमान है उसी प्रकार प्रकृतिमें जागना चाहिए। आन्तर ज्ञातान इन्द्रका आरम्भत भय है, इसीलिए कर्मसे प्रति उसे ही निश्चय साधन कहा है। बाह्य ज्ञातान इन्द्रका आरम्भत भय नहीं है। फिर भी कार्यके साथ उसकी बाह्य व्याप्ति निमित्त होती है, इसीलिए उसे उपचरित हेतु कहा है। इससे हमारे ज्ञानका आद्यतन क्या है यह अपर पक्षकी समझमें अच्छी तरहसे आ जायगा ऐसी जाया है।

यदि हमने चीजोंको कारण स्वीकार कर लिया या आपसमें चीजोंकी कारण कहा है तो इसका भय यह नहीं कि चीजों के कारण हो क्यो। जो उपचरित हीना वह उपचरित ही रहेगा और जो अनुपचरित है वह अनुपचरित ही रहेगा। यदि किसी वाक्यको अर्थ कह दिया तो इसका भय यह नहीं कि वह वाक्य यथावत् अर्थ हो गया। अर्थ अर्थ है और वाक्य वाक्य है। अर्थ वाक्य नहीं और वाक्य अर्थ नहीं। फिर भी ऐसा आदि भयको देख कर जिस प्रकार वास्तवमें अर्थवा व्यवहार दिया जाया है उसी प्रकार

अपर पक्षका कहना है कि 'जब तक ज्ञाता-दृष्टा नहीं बन जाते तब तक अन्तरंग-बहिरंग साधनोंको जुटाना चाहिए। सो प्रवृत्तमें अपर पक्षको यही तो समझना है कि जब तक जुटानेका विकल्प है तभी तक इस जीवकी ज्ञाता-दृष्टा स्वभावस्वरूप परिणति न होकर रागरूप परिणति होती है और जिस क्षण यह जीव स्वभावमन्मुख हो अन्तरंग-बहिरंग साधनोंके जुटानेके विकल्पसे मुक्त हो जाता है उभी क्षण यह जीव अबुद्धिपूर्वक रागके सद्भावमें भी ज्ञाता-दृष्टा बन जाता है। स्वभावसे तो यह जीव ज्ञाता-दृष्टा है ही। परिणतिमें भी इसे ज्ञात दृष्टा बनना है। किन्तु एक ओर ता जुटानेके विकल्पको उपादेय मानता रहे और दूसरी ओर सुखमें यह कहता रहे कि मैं ज्ञाता-दृष्टा बननेके मार्गपर चल रहा हूँ—इसे मोक्षमार्गका उपहास ही कहा जायगा। यदि यथार्थमें ज्ञाता-दृष्टा बननेका अन्तरंगसे भाव हुआ है तो सर्व प्रथम ज्ञाता-दृष्टा स्वभावके प्रति आदरवान् होकर ऐसे मार्गका अभ्यास करना चाहिए जिससे यह जीव जुटानेके विकल्पसे मुक्त होकर परिणतिमें भी ज्ञाता-दृष्टा बन सके। आचार्य अमृतचन्द्र समयसारकी टीकामें उस मार्गका निर्देश करते हुए लिखते हैं—

अयि कथमपि श्रुत्वा तत्त्वकौतूहली सन्
अनुभव भवमूर्तेः पार्श्ववर्ती सुहृत्तम् ।
पृथगथ विलसन्त स्व समालोक्य येन
त्यजन्मि झगिति मृत्या साकमेकत्वमोहम् ॥ २३ ॥

हे भाई। तू किसी प्रकार महत् कष्टसे अथवा मरकर भी तत्त्वका कौतूहली होकर इस शरीरादि मूर्त द्रव्यका एक मुहूर्त (दो घड़ी) पड़ीसो बनकर आत्मानुभव कर कि जिससे सर्व पर द्रव्योसे भिन्न विलसते हुए अपने आत्माको देखकर इस शरीरादि भूतिक पुद्गल द्रव्यके साथ एकत्वके मोहको शीघ्र ही छोड़ देगा ॥ २३ ॥

यह स्वरूपको प्राप्त करनेका मार्ग है, अन्य सब रागके विकल्पोका ताना-बाना है।

हमने अपने पिछले उत्तरमें उपादान और निमित्तकी विषय व्याप्तिका निषेधकर लिखा था कि प्रत्येक समयमें उपादान और निमित्तकी प्रत्येक कार्यके प्रति अन्तरंग और बहिरंग व्याप्ति बनती रहती है जिससे कि प्रत्येक द्रव्य प्रत्येक समयमें उत्पाद व्ययरूप अपने-अपने कार्यको करता रहता है। किन्तु अपर पक्ष इसे माननेके लिए तैयार नहीं है। उस पक्षका कहना है कि 'निमित्तके अनुकूल उपादानका समागम होगा तो कार्य अवश्य होगा और उपादानके अनुकूल निमित्तका समागम होगा तो भी कार्य अवश्य होगा।'।

इसपर पृच्छा यह है कि मान लो किसी समय निमित्तके अनुकूल उपादानका समागम नहीं हुआ तो कार्य होगा या नहीं? और इसी प्रकार किसी समय उपादानके अनुकूल निमित्तका समागम नहीं हुआ तो भी कार्य होगा या नहीं?

अपर पक्ष यह तो कह नहीं सकता कि उस समय वह द्रव्य अपना कार्य ही नहीं करेगा, क्योंकि ऐसा मानने पर वह द्रव्य अपरिणामी हो जायगा। किन्तु जैन शासनमें किसी भी द्रव्यको अपरिणामी माना नहीं गया है। द्रव्यका लक्षण ही यह है—'उत्पाद व्यय-ध्रौव्ययुक्त सत्। सद्द्रव्यलक्षणम्।' त० सू० अ० ५ सू० ३० व २६।

अतएव अपर पक्षको प्रकृतमें यही स्वीकार कर लेना चाहिए कि प्रत्येक समयमें प्रत्येक द्रव्य अपने-अपने कार्यका समय उपादान है और प्रत्येक समयमें उसके अनुकूल प्रयोगसे या विसृष्टि वाह्य सामग्री भी

किया है कि सिद्ध चीजकी लोकाग्रते वाले गति यात्रा वर्गत्रयके न होनेसे नहीं होगी। तब ही और भी अनेक प्रकारकी बातें लिखकर प्रतिबंधकाके बनेबुरनी बढाया है।

हम पहले इस धर्मग्रन्थमें पर्वणि लिख गये हैं, क्योंकि अगर पढ़ने इन सब विषयोंकी पूर्वमे विस्तारसे चर्चा की है। वर नहने अपने पक्षके धर्मग्रन्थमे यही उत्तरार्धवर्तिरुका को उद्धरण प्रामाणिक किया है। इसके पूर्वके 'स्याम्भवे' इत्यादि कथन पर यदि वह दृष्टि डाल केना तो बड़ी अनेक अपनी पक्षाका समाधान मिल जाता। आचार्यविष लिखते हैं —

प्रश्न—सिद्ध सिद्धापर पूर्वमेके बाद पूर्वमे मुक्त चीजका कल्पगमन नहीं होता अतः उक्त समाधानके अभावमें अल्पिके अभावकी तरह मुक्त चीजका भी अभाव हो जाता चाहिए।

उत्तर—मुक्त चीजका उक्त गमन होता है तिरुज आदि गमन नहीं होता यह स्वभाव है न कि कल्पगमन करते ही रहता। जैसे अग्नि कभी कल्प उबकन नहीं करती तब भी अग्नि कभी रहती है उसी तरह मुक्त चीजका भी कल्प प्राप्तिके बाद कल्पगमन न होने पर भी अभाव नहीं होता।

—उत्तरार्धवर्तिक पृ. ६४

इससे स्पष्ट बात होता है कि मुक्त चीजका उपादान ही लोकाग्रतक पदन करनेका होनेसे नहीं तब उसका पदन होता है। तिरु भी व्यवहार हेतुका ज्ञान करानेके लिए आचार्योंने उक्त कथन लिखा बिसे व्यापार बनाकर अगर पढ़ने अपनी प्रतिबंधका कहेवर पुष्ट किया है। आचार्य कहीपर व्यवहार हेतुकी मुख्यताके कथन करते हैं और कहीपर निश्चय हेतुकी मुख्यताके। किन्तु ऐसे कथनको समर्थन ही समझना चाहिए। उत्तरार्धवर्तिक १ में अभावमें 'वर्मासिद्धाचार्याचार्य' पूव व्यवहार हेतुकी मुख्यतामे ही लिखा गया है। इसलिये जो महानुभाव उक्त पक्षसे यह अर्थ व्युत्पन्न करते हैं कि उपादानके रहने हुए भी निमित्तनै न होनेसे कर्म नहीं हुआ है वस्तुतः कार्यकारणपरम्पराके ज्ञाता बड़ी माने या तर्कते।

अगर पक्ष पुस्तार्थ करनेका विरोध तो करता है परन्तु स्वायक्यत्वकी विचार्यक्ति देकर पदान कल्पनकी ही कार्य-कारणपरम्पराका मुख्य अर्थ बनानेका प्रयत्न करते हुए उक्त पक्षकी ओरसे ऐसा लिखा जाना कि 'सर्वज्ञके प्रति आस्था रखिए, उनके ज्ञान तथा वाणीपर भी आस्था रखिए नाहि केवल पाठनोंकी भ्रममें रहनामान प्रतीत होता है। स्वाधी अमन्त्रण तो स्वयंभूस्तोत्रमें यह लिखते हैं —

पञ्चस्तु बाह्यं गुण-बीजसूते निमित्तमात्मन्तस्त्वयैवो

अध्यात्मवृत्तस्य सर्ववस्तुतममन्तरं केवलमन्त्रं ते ३५९॥

अमन्तर अर्थात् उपादान है मुक्त हेतु विधिका ऐसे गुण-बीजकी उत्पत्तिक को बाह्य पदार्थ निमित्त है यह मोक्षमार्गपर आरुह्य हुए व्यक्तिके लिए चीज है, क्योंकि हे निमित्त। आपके मतमें केवल अमन्तर हेतु ही काव्यसिद्धिके लिए पर्वण्य है ३५९॥

और अगर पक्ष यह कहता है कि प्रत्येक उपादान अनेक बोधतामोक्षाका होता है इसलिये कार्य निमित्तके अनुसार होता है। अब विचार कीजिए कि जो हम प्रचारको कभी ज्ञात उपादानको अनुपादान बनाकर उसके कार्यकी निमित्तकी मनीपर छीक देता है उसके द्वारा पुनर्प्राप्ति की बात करना सर्वथा असंभव ही प्रतीत होती है। स्पष्ट है कि अगर पक्षका कार्य-कारणपरम्परासम्बन्धी अर्थ कथन आपन विरुद्ध होनेसे चाह्य नहीं हो सकता।

३ प्रमेयरत्नमालाके पूर्वोक्त उल्लेख द्वारा पर्यायमे उपादानकारणता स्वीकार करनेसे यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रत्येक उपादान कारण जिस कायको जन्म देता है उसी योग्यताकी अपेक्षा ही वह उपादान कारण कहलाता है ।

४ उक्त कथनकी पुष्टि हममें भी होती है कि जिम प्रकार द्रव्यदृष्टिसे बाह्य सामग्री अनेक योग्यता-वाली होकर भी प्रतिनियत पर्यायतासे ही वह अन्य द्रव्यके कायमें निमित्त होती है । उसी प्रकार अन्त-सामग्री द्रव्यदृष्टिसे अनेक योग्यतावाली होकर भी प्रतिनियत पर्यायरूपमें ही वह अपने कार्यकी उत्पत्तिमें उपादान कारण होती है ।

इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि अव्यवहिन पूर्व क्षणवर्ती वस्तु उत्तर क्षणमें प्रतिनियत कार्यको ही उत्पन्न करती है । उस समय उसमें अनेक कार्योंको उत्पन्न करनेकी क्षमता ही नहीं होती । उसे आगममें निश्चय (यथाय) कर्ता इसीलिए ही स्वीकार किया गया है । परसपेक्ष कार्य होता है यह व्यवहारनयका वस्तव्य है, निश्चयनयमे तो प्रत्येक काय परनिरपेक्ष ही होता है, इसलिए जिम समय जो द्रव्य जिसरूप परिणमना है वह यथार्थमें अन्त सामग्रीके बलपर ही परिणमता है । अतएव प्रकृतमें यही स्वीकार करना चाहिये कि जिम प्रकार प्रत्येक द्रव्य स्वतःसिद्ध परिणमन स्वभाववाला होता है उसी प्रकार वह किस समय किस परिणामको उत्पन्न करे यह भी उसके स्वभावमें दाखिल है, क्योंकि कर्ता, कर्म और क्रिया ये तीनों वस्तुपनकी अपेक्षा अभिन्न हैं । उत्पादका अर्थ केवल परिणमन ही नहीं है । किन्तु उसमें परिणाम और परिणमन क्रिया दोनोंका अन्तर्भाव हो जाता है । इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए सर्वार्थसिद्धि अ० ५ सू० ३० में कहा है—

चेतनास्याचेतनस्य वा द्रव्यस्य स्वा जातिमजहत उभयनिमित्तवशात् भावान्तरावासिरूपादन-
मुत्पादः मृत्पिण्डस्य घटपर्यायवत् ।

अपनी जातिको न छोड़ते हुए चेतन और अचेतन द्रव्यका उभय निमित्तके वशसे भावान्तरको प्राप्त करनेका नाम उत्पाद है, जैसे मिट्टीके पिण्डकी घट पर्याय ।

तत्त्वार्थवातिकमें इसी प्रसंगसे उत्पादका यही अर्थ किया है ।

तत्त्वार्थश्लोकवातिकमें इसी प्रसंगसे उत्पादका लक्षण निबद्ध करते हुए लिखा है—

स्वजात्यपरित्यागेन भावान्तरावासिरूपाद ।

अपनी जातिका त्याग किये बिना भावान्तरकी अवाप्तिना नाम उत्पाद है ।

इस प्रकार पूर्वोक्त प्रमाणोंसे विदित होता है कि उत्पादमें केवल परिणमन क्रियाका ग्रहण न होकर जिस समय जिम परिणामरूप द्रव्य परिणमता है वह परिणाम भी गृहीत है ।

अतएव अगर पक्षका यह कहना तो वनता नहीं कि प्रत्येक वस्तु मात्र स्वतःसिद्ध परिणमन स्वभाववाली है, उसमें किम समय क्या परिणाम उत्पन्न हो यह बाह्य सामग्रीपर अवलम्बित है ।

यह हम पहले ही लिख आये हैं कि प्रत्येक द्रव्यका प्रतिविशिष्ट अन्त सामग्री अन्त विशेषण है और प्रतिविशिष्ट बाह्य-सामग्री बाह्य-विशेषण है, इसलिए जिस समय अन्त-बाह्य जैसी सामग्रीका योग होता है (जो प्रति समय नियमसे होता ही है) उसके अनुरूप परिणामको उत्पन्न करना यह प्रत्येक द्रव्यका स्वतः-सिद्ध स्वभाव है । इसके लिए अष्टहस्ती पृ० १५० पर दृष्टिपात कीजिए । प्रमाण पूर्वमें ही लिपिवद्ध कर आये हैं । वस्तुतः यह इसका कारण है और यह इसका कार्य है यह व्यवहार नयका ही वस्तव्य है । पर्यायाधिक

३ प्रमेयरत्नमालाके पूर्वोक्त उल्लेख द्वारा पर्यायमें उपादानकारणता स्वीकार करनेसे यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रत्येक उपादान कारण जिस कार्यको जन्म देता है उसी योग्यताकी अपेक्षा ही वह उपादान कारण कहलाता है ।

४ उक्त कथनकी पुष्टि इससे भी होती है कि जिस प्रकार द्रव्यदृष्टिसे बाह्य सामग्री अनेक योग्यता-वाली होकर भी प्रतिनियत पर्यायरूपसे ही वह अन्य द्रव्यके कायमें निमित्त होती है । उसी प्रकार अन्त-सामग्री द्रव्यदृष्टिसे अनेक योग्यतावाली होकर भी प्रतिनियत पर्यायरूपसे ही वह अपने कार्यकी उत्पत्तिमें उपादान कारण होती है ।

इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि अव्यवहित पूर्व क्षणवर्ती वस्तु उत्तर क्षणमें प्रतिनियत कार्यको ही उत्पन्न करती है । उस समय उसमें अनेक कार्योंकी उत्पन्न करनेकी क्षमता ही नहीं होती । उसे आगममें निश्चय (यथार्थ) कर्ता इसीलिए ही स्वीकार किया गया है । परसापेक्ष कार्य होता है वह व्यवहारनयका वस्तव्य है, निश्चयनयसे तो प्रत्येक कार्य परनिरपेक्ष ही होता है, इसलिए जिस समय जो द्रव्य जिसरूप परिणमता है वह यथार्थमें अन्त सामग्रीके बलपर ही परिणमता है । अतएव प्रकृतमें यही स्वीकार करना चाहिये कि जिस प्रकार प्रत्येक द्रव्य स्वतःसिद्ध परिणमन स्वभाववाला होता है उसी प्रकार वह किम समय किस परिणामको उत्पन्न करे यह भी उसके स्वभावमें दाखिल है, क्योंकि कर्ता, कर्म और क्रिया ये तीनों वस्तुपनेकी अपेक्षा अभिन्न हैं । उत्पादका अर्थ केवल परिणमन ही नहीं है । किन्तु उसमें परिणाम और परिणमन क्रिया दोनोंका अन्तर्भाव हो जाता है । इसी तथ्यको स्पष्ट करते हुए सर्वार्थसिद्धि अ० ५ सू० ३० में कहा है—

चेतनास्याचेतनस्य वा द्रव्यस्य स्वा जातिमजहत उभयनिमित्तवशात् भावन्तरावासिरूपादन-
मुत्पादः मृत्पिण्डस्य घटपर्यायवत् ।

अपनी जातिको न छोड़ते हुए चेतन और अचेतन द्रव्यका उभय निमित्तके वशसे भावान्तरको प्राप्त करनेका नाम उत्पाद है, जैसे मिट्टीके पिण्डकी घट पर्याय ।

तत्त्वार्थवार्तिकमें इसी प्रसंगसे उत्पादका यही अर्थ किया है ।

तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें इसी प्रसंगसे उत्पादका लक्षण निबद्ध करते हुए लिखा है—

स्वजात्यपरित्यागेन भावान्तरावासिरूपाद ।

अपनी जातिका त्याग किये बिना भावान्तरकी अवाप्तिका नाम उत्पाद है ।

इस प्रकार पूर्वोक्त प्रमाणोंसे विदित होता है कि उत्पादमें केवल परिणमन क्रियाका ग्रहण न होकर जिस समय जिस परिणामरूप द्रव्य परिणमता है वह परिणाम भी गृहीत है ।

अतएव अपर पक्षका यह कहना तो वनता नहीं कि प्रत्येक वस्तु मात्र स्वतः सिद्ध परिणमन स्वभाववाली है, उसमें किस समय क्या परिणाम उत्पन्न हो यह बाह्य सामग्रीपर अवलम्बित है ।

यह हम पहले ही ठीक आये है कि प्रत्येक द्रव्यका प्रतिविशिष्ट अन्त सामग्री अन्त विशेषण है और प्रतिविशिष्ट बाह्य-सामग्री बाह्य-विशेषण है, इसलिए जिस समय अन्त-बाह्य जैसी सामग्रीका योग होता है (जो प्रति समय नियमसे होता ही है) उसके अनुरूप परिणामको उत्पन्न करना यह प्रत्येक द्रव्यका स्वतः-सिद्ध स्वभाव है । इसके लिए अष्टसहस्री पृ० १५० पर दृष्टिपात कीजिए । प्रमाण पूर्वमें ही लिपिबद्ध कर आये है । वस्तुतः यह इसका कारण है और यह इसका कार्य है यह व्यवहार नयका ही वस्तव्य है । पर्यायार्थिक

मयने सो ओ वर्मान जिस जालम उत्पन्न हाती है वही जनता का है और वही जनता कारण है। ऐसा उत्पादकालिक न है नु ३३। यथा—

यथाय पदाय कायमस्य न द्रव्यम् अज्ञानामयत्तया विनष्टानुपपत्त्यन्य व्यवहारमाभात् । स पुरीकः कायकारणस्य दशमागनि पुरीकार्थिकः ।

पर्याय हो अथ वर्मान प्रपादन है जिसका इन्द्रजाली वर्तक अतीत और अनान्य पर्याय विनष्ट और अनुपपन्न होनेसे जनता व्यवहार नष्ट बनता है। वही एक पर्याय काय कारण अज्ञानेको प्राप्त है एका जिसका मत है वह पर्यायविक नय है।

अन्य अथ पर्यायो जालने मतका बाध होकर प्रकृतमें यही नियम करना चाहिए कि प्रत्येक समयमें प्रत्येक इन्द्र जालान्न होकर जालने प्रतिनिष्ठ वर्तकको ही करता है और प्रतिनिधन बाह्य सामग्री उसमें निगमने निमित्त होती है। इनमें किसी समय भी गलत करना सम्भव नहीं।

यहां पर अथ पद्यमें उपादान और निमित्त उत्पत्त्या निरूपण मिलकर अपने अविश्रामकी बुद्धि करती जाती है। किन्तु आत्ममें निमित्त उत्पत्त्य कारणके अथ प्रयुक्त हुआ है। यथा—अमयनिमित्तवसात् ।

सर्वावस्थिति न २ नु ३ । इन स्थान द्वारा भी बाह्य सामग्रीमें निमित्त उत्पत्त्या प्रदीप हुआ है इसी प्रकार प्रतिनिष्ठ अथ सामग्रीके अर्थमें भी उत्पत्त्या प्रदीप हुआ है। इसी प्रकार लोकवार्तिक

न २ नु ७ में भी निमित्त उत्पत्त्य दोनों प्रकारकी सामग्रीके अर्थमें प्रयुक्त हुआ है। यथा—अमयनिमित्त पक्ष (पृ ३६७) अमयनिमित्तवसात् (पृ ३६८)। अतएव केवल निमित्तविके वक्त पर बाह्य सामग्रीमें

जिसे बड़े निमित्त व्यवहारको अथवा कारणके कारणे उत्पन्न करना उचित नहीं है। प्रकृतमें अथ पद्यको विचार इन बातका करना चाहिए कि आत्ममें जो उपादानको निमित्त बना है वह जिस अर्थसे बना है और बाह्य सामग्रीमें जो निमित्त व्यवहार किया है वह जिस अर्थसे किया है। उत्पत्तिरूपका यह सवाल मान है। यदि अथ पक्ष इस सार्वभौम उत्पत्त्या निर्णय करे तो उसे बाह्य सामग्रीमें किये बड़े निमित्त व्यवहारको उपरिष्ठ या असद्वृत्त माननेमें आपत्ति ही न हो। फिर भी यदि अथ पक्ष 'निमित्त' उत्पत्त्य निमित्तविके

आधारसे ही प्रकृत विषयको उत्पन्न करना चाहता है तो उसे इनके लिए उपादान पर ही बुद्धिग्राह्य करना चाहिए। वह प्रत्येक वस्तुके प्रत्येक परिणामनका जिस वा तैरके समान वास्तवमें स्नेहन करता ही है और उसके साथ एक अक्षरप्रमाणसे ही उसे बाह्य सामग्री भी उपरिष्ठे जन संज्ञाको कारण करती है। इससे प्रत्येक कार्यमें उपादानन का स्वाभाव है और बाह्य सामग्रीका नष्ट स्वाभाव है इनका नियम ही बाधा है। फिर भी यदि अथ पक्ष असद्वृत्त व्यवहारमयसे बाह्य सामग्रीको वर्तक प्रति मध्यमात्, उत्पत्त्या या उपरिष्ठे

आदि बहुधा चाहता है तो इसमें हमें कोई आपत्ति नहीं क्योंकि आत्ममें भी इसी अविश्रामने बाह्य सामग्रीको उत्पन्न करने द्वारा प्रतिपादित किया ही है।

अभी अथ पक्षमें पण्डितप्रवर वगैरहीबाधकी 'वृत्त्यवस्था' इत्यादि बोधनेसे उत्पत्त्य कर और उसके विषयका बोधोत्तर कमकाचमें प्रतिपादित (काच आदि) विषयके साथ दिग्ग। करते हुए अन्तमें

किया है कि परन्तु जब काच इत्यादि होनेवाली सभी वस्तुमें नियत अर्थ ही होती है या सभी कार्य स्वकाचके प्राप्त होनेपर ही होते हैं' इन सिद्धान्तोंके आत्मैवासे ही तो नार्थोत्पत्तिमें फिर इन वस्तुके अथवावकी आपकी बुद्धिमें क्या बाधनकता है ? आदि।

समाधान यह है कि 'वृत्त्यवस्था' सिद्धान्तके अनुसार इन वस्तुका प्रत्येक समयमें सुपण् योग होता है और ऐसा योग होनेपर अनन्तर समयमें अपने उपादानके अनुकूल काच भी होता है, स्पष्टि

होता है और ऐसा योग होनेपर अनन्तर समयमें अपने उपादानके अनुकूल काच भी होता है, स्पष्टि

होता है और ऐसा योग होनेपर अनन्तर समयमें अपने उपादानके अनुकूल काच भी होता है, स्पष्टि

होता है और ऐसा योग होनेपर अनन्तर समयमें अपने उपादानके अनुकूल काच भी होता है, स्पष्टि

इन पाँचमें कारणता स्वीकार की गई है। उदाहरणार्थ जब कुशूल पर्याययुक्त मिट्टीसे घट पर्यायकी उत्पत्ति होती है तब उसमें मिट्टीका अन्वय रहता ही है, परन्तु मिट्टी जब भी घट बनेगी अपनी कुशूल पर्यायके बाद ही बनेगी। इससे पुरवा, रकावी आदि अन्य अन्य पर्यायोंकी उत्पत्ति त्रिकालमें नहीं हो सकती, इसलिए कुशूल पर्यायमें घटकी कारणता स्वीकार की गई है। कुशूलसे घट पर्यायकी उत्पत्ति होते समय मिट्टी स्वयं परिवर्तित होकर घट बनेगी, इसलिए वीर्य या पुरुषार्थमें कारणता स्वीकार की गई है। मिट्टी कुशूल पर्यायसे घट पर्यायको उत्पन्न करते समय प्रतिनियत क्रियायुक्त कुम्भकार आदिको निमित्तकर ही घट पर्यायको उत्पन्न करती है, इसलिए प्रतिनियत क्रियायुक्त कुम्भकारादिमें कारणता स्वीकार की गई है। तथा मिट्टीसे घट पर्यायकी उत्पत्ति अपने प्रतिनियत कालमें ही होगी, इसलिए प्रतिनियत कालमें कारणता स्वीकार की गई है। इस प्रकार उक्त पाँचके समवायमें प्रत्येक कार्यकी उत्पत्ति होती है, इसलिए उक्त पाँचोंमें कारणता स्वीकार की गई है। जैसे अपर पक्ष यह मानता है कि अपने स्वभावके अनुरूप ही उपादान होता है वैसे इसे यह भी स्वीकार कर लेना चाहिए कि प्रतिनियत कार्यके लिए इन पाँचका योग प्रतिनियत कालमें ही होता है, अन्यथा कोई भी द्रव्य परिणामस्वभावी नहीं बन सकता।

महापुराण पर्व ६ मे वर्णित वज्रजघ आर्यकी कथासे इस विषय पर स्पष्ट प्रकाश पड़ता है। वज्रजघ आर्यको दो चारणत्रयद्विधारी मुनियोंको आता हुआ देखकर जातिस्मरण होता है और वह स्नेहसे प्लावित चित्त होकर पूछता है। ज्येष्ठ मुनि संबोधित कर उसे समझाते हुए अन्तमें कहते हैं कि हे आर्य ! इस समय सम्यक्त्वको ग्रहण कर, उसके ग्रहण करनेका ही यह काल है, क्योंकि काललब्धि के बिना इस संसारमें जीवोंको सम्यग्दर्शनकी उत्पत्ति नहीं होती है ॥११५॥ देशनालब्धि और काललब्धि आदि बहिरंग कारण सम्पदा तथा करणलब्धिरूप अन्तरंग कारणसामग्रीके होनेपर भव्य आत्मा विशुद्ध सम्यग्दृष्टि होता है ॥११६॥

यह महापुराणका उल्लेख है। इसमें 'भव्यात्मा' पद द्वारा स्वभावको सूचित किया गया है, 'करणलब्धि' पद द्वारा निश्चय या समर्थ उपादानको सूचित किया गया है। यह सम्यग्दर्शनके ग्रहण करनेका ही काल है और 'काललब्धि' पदों द्वारा प्रतिनियत कालको सूचित किया गया है। 'देशनालब्धि' पद द्वारा अन्य बाह्य सामग्रीको सूचित किया गया है। तथा 'गृहाण' पद द्वारा पुरुषार्थको सूचित किया गया है। इससे स्पष्ट है कि प्रत्येक कार्यकी उत्पत्ति स्वभाव आदि पाँचोंका समवाय होनेपर ही होती है और यत प्रत्येक द्रव्य प्रत्येक समयमें अपना-अपना कार्य करता ही है, अतः प्रत्येक समयमें पाँचोंका समवाय होता रहता है यह भी इससे सिद्ध होता है। महापुराण पर्व ६ का उक्त उल्लेख इस प्रकार है—

तद् गृहाणाथ सम्यक्त्व तल्लभे काल एव ते ।

काललब्ध्या विना नार्य ! तदुत्तिरिहाङ्गिनाम् ॥११५॥

देशना-काललब्ध्यादिबाह्यकारणसम्पदि ।

अन्त करणसामग्र्या भव्यात्मा स्यात् विशुद्धकृत् [दृक्] ॥११६॥

हमें भरोसा है कि उक्त विवेचनसे अपर पक्षके समक्षमें यह वान अच्छी तरहसे आ जायगी कि 'पाँचोंके समवायमें प्रत्येक कार्य होता है' इस सिद्धान्तका 'द्रव्योंमें होनेवाली सभी पर्यायों नियतक्रममे ही होती है' इस सिद्धान्तके साथ तथा 'सभी कार्य स्वकालके प्राप्त होनेपर ही होते हैं' इस सिद्धान्तके साथ

किसी प्रकारका विरोध न होकर प्रतिरोध ही है। वहाँ सभी कार्य स्वयंसेवा के माध्यम से होना चाहते हैं यह कहा जाता है वहाँ अन्य कार्य कार्यों की योजना होकर कार्यकाजकी सुरक्षा रहती है और वहाँ 'इन्फो' होनेवाली सभी पर्याप्त नियत क्रमसे ही होती है यह कहा जाता है वहाँ अन्य कार्यों की योजना होकर समर्थ या निश्चय व्यवस्था की सुरक्षा रहती है। जबकि प्रत्येक समयमें प्रतिनिधित्व योजना समर्थ नियमों होता है और तबनुसार प्रत्येक समयमें प्रतिनिधित्व कार्यको ही उत्पत्ति होती है इन व्यवस्थाओं अनुसार ही यह कहा जाता है कि 'इन्फो' होनेवाली सभी पर्याप्त नियत क्रमसे ही होती है। उपर पक्षों यह बुद्धिपूर्वक सेना चाहिए कि जिस प्रकार पश्चिम में किसी सेना के सैनिक पक्षी समय क्रममें क्रम से बिना अपने पक्ष से होते और करते हैं अतएव उनके पक्ष नियत क्रमसे ही करते जाते और रहे जाते हैं उसी प्रकार प्रत्येक अन्य समाधि काक्रमे नियत क्रमसे ही परिवर्तन करता हुआ जा रहा है। वही किसी इन्फो के भी किसी परिवर्तनमें किसी प्रकारका क्रमवत् नहीं हुआ अतः उनका प्रत्येक समयमें प्रतिनिधित्व ही योग्य निष्ठा है और उसके प्रतिनिधित्व ही काम होता है। अनाधिकारिके अथ एक एक इन्फो के बिना परिणाम हुए घटने ही घटने इन्फो हुए। ऐसी अवस्थामें सभी कार्य क्रम नियत ही होते हैं, अन्य प्रकारसे नहीं हो सकते ऐसी निर्भर वहाँ करना चाहिये।

अपर पक्ष यदि इस कार्य-कारणत्वकी प्रतिनिधित्व व्यवस्था की आवश्यकता समझता है तो इसमें हमें कोई बाधन्य नहीं दिखलाई देता क्योंकि यह सभी उच्चोका नियम अपने युद्धालके हाथ ही करना चाहता है। प्रत्येककामाच्छ पु २३७ में आचार्य प्रभावण्ड तो यह कहते हैं—

उत्पादि हि कारण कार्योपानुपक्रियमाण आचार्य प्रतिनिधित्व कायमुत्पादपति तावत्तव कस्मात्ता तावत्तपति चेत्ये चोन्वयेव प्रवचम् ।

उपमें भी कार्य कारणका उपकार तो करता नहीं अतः यह प्रतिनिधित्व कार्यको उत्पन्न करता है तो उसके स्वरों नहीं उत्पन्न करता है ऐसा प्रकाश होनेपर उत्तरस्वरूप आचार्य कहते हैं कि योग्यता ही कारण है।

इसीप्रकार आचार्य समस्तमहर्षि लक्ष्मणशक्तिमयित्वमेव (एव एवो) उत्पत्ति कारिकाहाय प्रत्येक कार्यके प्रति प्रतिनिधित्व यथितम्पताको ही स्वीकार किया है।

और अपर पक्ष इन सब उच्चोका उत्पन्नकर तथा अपने युद्धालके बचकर प्रत्येक उत्पादनको अपने योग्यताका वक्तव्य बाह्य सामर्थ्य में समर्थ समर्थ कारणता स्वीकार करता हुआ भी उसे आवश्यकता नहीं समझता इसका हमें आश्चर्य है।

उपपरिष्ठ कारण कील और अनुपपरिष्ठ कारण कील ? इस प्रश्नका उपाचार्य यह है कि बाह्य सामर्थ्य अपनेसे भिन्न अन्य इन्फो के कार्यका भावनात्मिक कारण तो नहीं फिर भी उसमें कारणता स्वीकार की गई है, इसलिए तो उसे अनुपपरिष्ठ कारण समझना चाहिए और अन्तर्गत सामर्थ्य कार्य होकर अपनेसे भिन्न कार्यको उत्पन्न करती है, इसलिए उसे अनुपपरिष्ठ कारण मानना चाहिए। हमें आशा है कि अपर पक्ष इस आधारपर स्वभाव भावि पक्षमें ही अनुपपरिष्ठ कारण है और कील अनुपपरिष्ठ कारण है इसका निर्णय कर दिया।

निश्चयन और व्यवहारण तथा इनके नियमका स्पष्ट सुझावा प्रार्थना १ में जाने करनीचा है ही है। फिर भी समस्तकार आचार्य १७९ की आत्मक्याति टीकाके आधारपर प्रकृतमें इतना स्पष्टीकरण कर देना पर्याप्त है कि निश्चयन एवं भावि है और अन्तर्गत व्यवहारण परके भावि है। तथा निश्चयनके

विषयमें भेद विवक्षा होनेपर वही (विकल्प) सद्भूत व्यवहारनय हो जाता है । असद्भूत व्यवहारनयका विषय उपचरित क्यों है और निश्चयनयका विषय अनुपचरित क्यों है यह उक्त विवेचनसे अपर पक्षकी समझमें अच्छी तरहसे आ जायगा ।

हमने अपने पिछले विवेचनमें यह लिखा था कि 'प्रत्येक कार्य उक्त पाँचोके समवायकी अपेक्षा क्रम नियत होता है, अनियत क्रमसे नही होता । ऐसे अनेकान्तको स्वीकार करना ही मोक्षमार्ग है ।' किन्तु अपर पक्षने इसपर टिप्पणी करते हुए हमारा ध्यान समयसारकी आत्मरूपाति टीकामें निर्दिष्ट अनेकान्तके लक्षणकी ओर आकृष्ट किया है और साथ ही हमारे द्वारा निर्दिष्ट की गई उक्त व्यवस्था पर आश्चर्य और दुःख भी प्रगट किया है ।

इस सम्बन्धमें निवेदन यह है कि उक्त कथनमें हमने जो कुछ लिखा है वह जिनागमको लक्ष्यमें रख कर ही लिखा है । इस प्रसंगमें हमें अपर पक्षने जैन मस्कुतिका योग्यतम विद्वान् सूचित किया है, उसके लिए तो हम उस पक्षके आभारी हैं । किन्तु साथ ही यह भी सकेत कर देना चाहते हैं कि यदि अपर पक्षका पूरे जिनागम पर ध्यान गया होता तो उसे हमारे उक्त कथन पर न तो आश्चर्य ही होता और न ही दुःख प्रकट करनेका उमे अवसर आता, क्योंकि जिनागममें जहाँ (अनेकान्तको वस्तुका स्वरूप स्वीकार करते हुए) एक ही वस्तुमें उसके वस्तुत्वका प्रकाशन करनेवाला परस्पर विरोधी शक्तिद्वयका प्रकाशन अनेकान्त स्वीकार किया गया है वहाँ हमारे प्रकारके विरोधके परिहारमें भी इस शब्दका प्रयोग हुआ है । इसके लिए तत्त्वार्थ-वातिक अ० १ सू० ५ पर दृष्टिपात कीजिए—

शकाकार विरोध होनेसे नामादि चारका अभाव करता है । उसका कहना है कि एक शब्दाथके नामादि चार विरुद्ध हैं । यथा—जो नाम है वह नाम ही है, स्थापना नहीं हो सकता । यदि स्थापनाको नाम कहते हो तो वह नाम नहीं होगा । यदि कहो कि तो वह स्थापना रहा आवे तो शकाकार कहता है कि वह स्थापना नहीं हो सकता, क्योंकि वह नाम है । अतएव नामार्थ विरोध होनेसे स्थापना नहीं हो सकता ?

यह एक शका है । भट्टाकलकदेवने इस शकाका कई प्रकारसे समाधान किया है । उनमेंसे एक समाधान अनेकान्तका आश्रय लेकर किया गया है । उनका वह समग्र वचन इस प्रकार है—

अनेकान्ताच्च ॥२२॥ नैतदेकान्तेन प्रतिजानीमहे—नामैव स्थापना भवतीति न वा, स्थापना वा नाम भवति नेति च । कथम् ?

मनुष्यब्राह्मणवत् ॥२३॥ यथा ब्राह्मण स्यान्मनुष्यो ब्राह्मणस्य मनुष्यजात्यात्मकत्वात् । मनुष्यस्तु ब्राह्मण स्यान्न वा, मनुष्यस्य ब्राह्मणजात्यादिपर्यायात्मकत्वादर्शनात् । तथा स्थापना स्यान्नाम, अकृतनाम्न स्थापनानुपपत्तेः, नाम तु स्थापना स्यान्न वा, उभयथा दर्शनात् ।

और अनेकान्त है ॥२२॥ यह हम एकान्तसे नहीं स्वीकार करते कि नाम ही स्थापना है अथवा नहीं है, अथवा स्थापना नाम है या नहीं है । कैसे ?

मनुष्य-ब्राह्मणके समान ॥२३॥ जिस प्रकार ब्राह्मण कथञ्चित् मनुष्य जातिस्वरूप होता है । परन्तु मनुष्य ब्राह्मण है, नहीं भी है, क्योंकि मनुष्य ब्राह्मण जाति आदि पर्यायस्वरूप नहीं भी देखा जाता है । वैसे ही स्थापना कथञ्चित् नाम है, क्योंकि अकृत नामवालेकी स्थापना नहीं बन सकती । परन्तु नाम स्थापना है और नहीं भी है, क्योंकि दोनों प्रकारसे व्यवहार देखा जाता है ।

यह तो अपर पक्ष भी स्वीकार नही कि भाग और स्वायत्ता ये दोनों व्युत्पन्न हैं, वस्तुस्वरूप नहीं । फिर भी एक वस्तुमें इन दोनोंके सम्मिश्रण होनेवाले व्युत्पन्नके निर्दोषका परिहार जैसे अवैकल्यात् अवैकल्यात् लेकर किया गया है उसी प्रकार प्रकृतमें भागना चाहिये । तात्पर्य यह है कि जहाँ निश्चयनयकी अपेक्षा स्वभाव समर्थ स्यात्ता और पुनर्वासका समर्थन है वहाँ निश्चयनयके विषयका अधिनाभायी प्रतिनिधित्व का और वह बाह्य सामर्थ्य भी है जिससे निमित्त व्यवहार किया जाता है, अतएव इस अपेक्षासे हुआ यह कहना सर्वथा योग्य है कि प्रत्येक कार्य उक्त पाँचोंके समन्वयकी अपेक्षा कमनिमित्त होता है अनिवार्य क्रमसे नहीं होता ऐसे अवैकल्यात्की स्वीकार करना ही मोक्षमार्ग है । इसी तथ्यको पश्चिमप्रवर बनारसीकाशजीने इन शब्दोंमें स्वीकार किया है—

पदस्वभाव पूरव-उद्भव मिथ्ये उद्यम काक ।

पञ्चबात मिथ्यातत्त्व सार्वभौम विचक्षण ॥

प्रत्येक दृष्टिमें ऐसी स्वाभाविक योग्यता है कि कितने बात वह किसकय परिचय । वस्तुमें ऐसी बोधता नहीं है कि वह अपने एक परिणामके बाद दूसरे समर्थमें परचमनेक्य बनेक योग्यतावाली होकर सर्वथा निमित्त पर वस्तु द्वारा उनमेंसे किसी एककय परिचय । इस प्रकार प्रत्येक दृष्टिमें कमनिमित्त अपनी बोधता और उक्त परिणामकी अपेक्षा अस्ति है और परके द्वारा बनेक योग्यतावालीसे किसी एककय परिचय इसकी सर्वथा अस्ति है । इस प्रकार वस्तुनिष्ठ अवैकल्यात् भी प्रत्येक दृष्टिमें वदित हो जाता है । अतएव अपर पक्षमें जो हमारे उक्त कथनको ध्यानमें रखकर निरोध प्रवर्धित किया है वह उचित नहीं है ऐसा मजिठार्थ भी प्रकृतमें भागना चाहिए । याथा है कि उक्त कथनसे प्रत्येक वस्तुमें अवैकल्यात्ता जैसे वदित होती है वह अच्छी तरहसे समझमें आ जायगा ।

पश्चिमप्रवर बनारसीकाशजीने भाषाको ध्यानमें रखकर पद्यवि 'पदस्वभाव' इत्यादि पर लिखा है, परन्तु जोकमें बितने भी कार्य होते हैं उन सबमें स्वभाव निमित्तमुक्त बाह्य-आन्तरी निश्चय या समर्थ स्यात्ता अपनी-अपनी स मर्म और प्रतिनिधित्व काक इन पाँचका समर्थन भागमने वदितता है, उक्तुत्तर प्रतीतिमें भी जाता है । एकमात्र इसी भाषापर हमने उक्त बोधमें प्रतिपादित विषयको वस्तु-आत्मत्वके कार्य-अवस्थाका अर्थ बनाकर कथन किया है । यदि अपर पक्ष उक्त बोधके विषयको समर्थ स्यात् नहीं करना चाहता तो व वरे । परन्तु इस तथ्यको तो जैसे स्वीकार करना ही बडेगा कि प्रत्येक कार्य इन पाँचके समन्वयमें होता है ।

एक बात तो यह हुई । दूसरी बात यह है कि योग्यताकार कार्यकाक्रमे काक ईस्वर कावि एकाग्रकोक कथन विषयविषयोके प्रथमसे आया है तथा ईस्वर निमित्तमुक्त बाह्य-आत्मवी प्रतिनिधि है और भाषा पञ्चाद्य दृष्टिमें स्वकथितता भाग होता है । वही कारण है कि हमने अपने कथनमें उक्त प्रकारसे संनिधि विद्वद्वादी है जो कार्य-आत्मत्वकाको देखते हुए उचित ही है ।

अपर पक्षमें 'मिथ्ये अनेक अर्थ' इत्यादि पद्यों उद्भव कर यह विद्वत् करनेका प्रयत्न किया है कि यहाँ कार्य-आत्मत्वका प्रतीति नहीं है किन्तु ऐसी बात नहीं है । यदि अपर पक्ष उक्त पद्यके अर्थपर ध्यानमें ले तो हममें उक्त कार्य-आत्मत्वके वर्तन हो जायेंगे । 'उद्गीर्णकी तर्ज' वस्तुता काकोचमें होने काकी आत्मादि गुणोंकी वर्तनीकी सूचना मिथ्या है तथा 'काककी सी काक वरिणाम काकमति है ।' पर द्वारा जो अधिक परिणामाधी वदितति वद रही है उसमें प्रतिनिधित्व काक निमित्त है यह भाग हुए बिना नहीं

रहता। स्पष्ट है कि 'पदस्वभाव' इत्यादि पद्यद्वारा 'इस जीवमें मोक्षमार्गकी प्रसिद्धि कैसे होती है' इसी तथ्यकी पुष्टि की गई है।

हमें प्रसन्नता है कि अपर पक्षने गोम्मटसार कर्मकाण्डमें प्रतिपादित पौरुषवाद, दैववाद, सयोगवाद और लोकवाद इन चार एकान्तोकी ओर हमारा ध्यान आकृष्ट किया। किन्तु सिद्धान्तचक्रवर्ती आचार्य नेमिचन्द्रने जिन ३६३ मतोंका कथन किया है उनसे बहिर्भूत होकर भी ये एकान्त क्रियावादियोंके ही मत हैं। हम समझते हैं कि इस तथ्यको स्वीकार करनेमें अपर पक्षको कोई विवाद न होगा। ऐसी अवस्थामें यदि हमने ईश्वर और आत्माको उपलक्षण मानकर ईश्वरके स्थानमें निमित्तभूत बाह्य-सामग्री और आत्माके स्थानपर पुरुषार्थका निर्देश किया है तो यह उचित ही किया है। इससे बाह्य-सामग्रीके बलपर कार्यकी उत्पत्ति माननेवाले और पुरुषार्थके बलपर प्रतिनियत समयसे आगे-पीछे कार्यकी उत्पत्ति माननेवाले एकान्तवादियोंका निरसन हो जाता है।

अपर पक्षने गोम्मटसार कर्मकाण्डके अनुसार एकान्त कालवाद आदिका निर्देश करनेके बाद जो यह अभिप्राय व्यक्त किया है कि 'आपके अभिप्रायका समर्थन इन गाथाओंसे कदापि नहीं होता।' सो इस सम्बन्धमें विशेष न लिखकर मात्र इतना सकेत कर देना पर्याप्त है कि गोम्मटसार कर्मकाण्डके उक्त कथनका क्या अभिप्राय है इसकी विस्तृत चर्चा हम स्वयं इसी उत्तरमें पहले कर आये हैं। उससे यह बात अपर पक्षकी समक्षमें अच्छी तरहसे आ गई होगी कि गोम्मटसार कर्मकाण्डके उक्त उल्लेखका वही आशय जो हमने लिया है।

सब कार्योंके जितने कारण हैं उन सबका वर्गीकरण द्वारा स्वभाव आदि पाँचमें समावेश हो जाता है, इसलिए 'जावदिया वयणवहा' इस गाथा द्वारा परसमयोंका निर्देश होनेपर भी सब कार्योंके सब कारणोंको पाँच प्रकारका माननेमें कोई बाधा नहीं आती। जिसका इन पाँचमें समावेश नहीं हो सकता ऐसे कारणका निर्देश अपर पक्षने किया भी नहीं है। अतएव प्रत्येक कार्यके कारण पाँच ही प्रकारके हैं ऐसा यहाँ समझना चाहिए।

जब कि जैनदर्शन यह स्वीकार करता है कि 'जितने वचनपथ हैं उतने नयवाद हैं और जितने नयवाद हैं उतने परसमय हैं और साथ ही जब कि वह यह भी स्वीकार करता है कि पर समयोंके वचन 'सर्वथा' वचनसे युक्त होनेके कारण नियमसे मिथ्या हैं और 'कथंचित्' वचनसे युक्त होनेके कारण जैनोके वचन समीचीन है।' ऐसी अवस्थामें इससे यही फलित होता है कि गोम्मटसार कर्मकाण्डके कथनमें आचार्यश्री नेमिचन्द्रकी यही दृष्टि रही है कि काल आदि एक एकके आश्रयसे कार्योंकी उत्पत्ति माननेवाले मिथ्यादृष्टि हैं और स्वभाव, प्रतिनियत बाह्य सामग्री, निश्चय उपादान, पुरुषार्थ (बल) तथा प्रतिनियत कालके समवायसे कार्योंकी उत्पत्ति माननेवाले सम्यग्दृष्टि हैं। विशेष स्पष्टीकरण हम पूर्वमें ही कर आये हैं।

१८० प्रकारके क्रियावादियोंमें यद्यपि आचार्य नेमिचन्द्रने ईश्वरवाद और आत्मवादको भी प्रमुखता दी है यह सच है। किन्तु इन दर्शनोका प्रावृत्त्य देखकर ही इन्हें प्रमुखता दी गई है। पर जैनदर्शनके अनुसार ईश्वरवादका अर्थ निमित्तवाद और आत्मवादका अर्थ पुरुषार्थवाद करनेपर पूरी सगति बैठ जाती है। अन्यथा उनका यह कथन नहीं बनता कि 'जितने परसमयके वचन हैं वे 'सर्वथा' पदसे युक्त होनेके कारण मिथ्या हैं और जैनोके वचन 'कथंचित्' पदसे युक्त होनेके कारण समीचीन है।' उनका गोम्मटसार कर्मकाण्डका वह वचन इस प्रकार है—

परसमयाण वयण मिच्छ खलु होइ सच्चहा वयणा ।

जेणाण पुण वयण सम्म खु कहचिवयणाओ ॥८९५॥

अब पूर्वमें ही दिया है।

इसमें बीबातानी नहीं भी गई है, किन्तु आमका भाष्य ही स्पष्ट किया गया है यह साक्ष्य तो जाता है।

आगे अगर पक्षमें स्वभाव निमित्तमूढ बाह्य घायी निमित्त (निमित्त बड़ाबाब) पुस्कार्म और प्रतिनिधित्व कात इन पाँचको स्वीकार करके भी उनका सम्बन्ध 'पुस्कार्म' इत्यादि बोझ और शोम्मदतार कर्मकाण्डके वलन कथनसे नहीं बोझा जाहा तो यह अगर पक्षी मर्मे है कि वह इन पाँचके साथ उनका सम्बन्ध बोझ या न बोझे परन्तु हमें इसमें कोई प्रत्यक्ष (विकृतता) नहीं दिखाई देता। क्रियेय चुकाका पूर्वमें ही दिया है।

आगे अगर पक्षमें स्वभाव बाहि पाँचको कारणरूपमें स्वीकार करके भी उनका जो अर्थ दिया है वह क्यो ठीक नहीं है इसे समझतेके लिए पं० श्री केलाशचन्द्र जी दाखी बाराबसोके इस कथन पर वृत्तिाय नोत्रिय। यह कथन कहूँगी वीर पं० २४८९ में श्री परम भुवप्रभाकक दीनम् उदयनम् नैत शास्त्राभाते प्रकाशित स्वाभिकातिरेवानुषेधा की ३२१ ३२२ यात्राओं पर किये गये आपादिके कामें लिखित किया है जो इस प्रकार है—

'सम्पद्यति बहु कामता है कि प्रत्येक वर्षावका द्रव्य क्षेत्र काल और भाव निमित्त है। जिस समय जिस क्षेत्रमें जिस वस्तुकी जो वर्षाव होवेचाही है वही होती है उसे कोई नहीं टाक सकता। लक्ष्यदेव सब द्रव्य क्षेत्र काक भीत भावकी अवस्थाभीको जानते हैं। किन्तु उनके जान लेनेसे प्रत्येक वर्षावका द्रव्य क्षेत्र काल और भाव निमित्त नहीं हुआ बल्कि निमित्त होवेछे ही उन्होंने उन्हें उस कर्ममें जाना है। जैसे सप्तज्ञेयने हमें बतकाया है कि प्रत्येक वर्षावमें प्रति समय पूरा वर्षाव वह होती है और उत्तर वर्षाव उत्पन्न होती है। अतः पूरा वर्षाव उत्तर वर्षावका उपादान कारण है और उत्तर वर्षाव पूरा वर्षावका कार्य है। इसलिये पूरा वर्षावने जो चाहे उत्तर वर्षाव उत्पन्न नहीं हो सकती किन्तु निमित्त उत्तर वर्षाव ही उत्पन्न होती है। यदि ऐसा न जाता चाहेगा तो मिट्टीके विन्दुमें स्वाम कोल वर्षावके बिना भी वह वर्षाव बन जायेगी। अतः वह जानना बहुत है कि प्रत्येक वर्षावका द्रव्य क्षेत्र काल और भाव निमित्त है। कुछ लोग हमें निमित्तबान् समझा कर उसके अर्थमें प्रत्येक वर्षावका द्रव्य क्षेत्र और भाव या निमित्त मानते हैं किन्तु कामको निमित्त नहीं मानते। उनका कहना है कि वर्षावका द्रव्य क्षेत्र और भाव तो निमित्त है किन्तु काल निमित्त नहीं है। कामको निमित्त माननेमें वीर्य स्वयं हो जायेगा। किन्तु उनका उक्त कथन मिश्रित विरुद्ध है। क्योंकि द्रव्य क्षेत्र और भाव निमित्त होने हुए काम अनिमित्त नहीं हो सकता। यदि कामका अनिमित्त माना जायेगा तो कामलक्ष्य काई चीज ही नहीं रहेगी। फिर तो संसार परिश्रमका काम अथपुस्तक शास्त्रात्मक अधिक क्षेत्र रहन पर भी सम्बन्ध प्राप्त हो जायेगा और बिना उस कामको पूरा किए ही मुक्ति हो जायेगी। किन्तु वह सब बातें भागमविरुद्ध हैं। अतः कामको भी मानना ही बहुत है। वही वीर्यकी व्यवहारका आराधना तो समझते रहते किन्ती कामको पूरा कर लेनमें ही वीर्यकी साधना नहीं होती। किन्तु समय वर कामका हो जाना ही वीर्यकी साधनाका सूचक है। उदाहरणके लिये विद्यालय योग्य समय वर गैरु वाता है और लूय अमरुच भेती करता है। तभी समय वर वर कर गैरु तेवार हाता है। जो वरा विद्यालयकी वीर्य स्वयं व्यवहारयोग्य। यदि वह वाता न करता तो समय वर उसकी लेगी वरकर तेवार न होगी, अतः कामको निमित्तमाने वीर्यके

व्यर्थ होनेकी आशका निर्मूल है । अतः जिस समय जिस द्रव्यकी जो पर्याय होती है वह अवश्य होगी ऐसा जानकर सम्यग्दृष्टि सम्पत्तिमें हर्ष और विपत्तिमें विपाद नहीं करता, और न सम्पत्तिकी प्राप्ति त विपत्तिको दूर करनेके लिये देवी-देवताओंके आगे गिड़गिड़ाता फिरता है ॥३२१-३२२॥

यह श्री ५० कैलाशचन्द जीके शब्दोंमें आगमका सार है ।

इस प्रकार अपर पक्षके तृतीय दौरकी प्रतिशका पर विस्तारके साथ विचार करने पर यही सि होता है कि द्रव्योंमें होनेवाली सभी पर्यायें नियत क्रमसे ही होती हैं, अनियत क्रमसे त्रिकालमें नहीं होती ।